علم الحوار العربى الإسلامى
آدابه وأصوله

تأليف الدكتور

خالد أحمد حسنين على حربى

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

٢٠١٠

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5274438 /03 الإسكندرية

فهرست الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

حربى، خالد
علم الحوار العربى الإسلامى آدابه وأصوله / خالد حربى
– ط۱ – الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ۲۰۰٦
۲۰۰ ص، ۲٤ سم
ترمك : ٩٧٧ – ٤٢٨ – ٠٢٩ – ٥
١- الإسلام – فلسفة
أ – العنوان

ديوى ۲۱۰,۱

الناشـــــر : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــــوان : بلوك ۳ ش ملك حفنى قبلى السكه الحديد - مساكن دربالة – فيكتوريا - الإسكندرية

تليفـــــاكس : ۰۰۲۰۳/٥۲۷٤٤۳۸ (۲خط)

الرقم البريدى : ۲۱٤۱۱ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية

E_mail : dwdpress@yahoo.com

Website : www.dwdpress.com

رقم الإيداع : ١٤٤٠٥ / ۲۰۰٦

I.S.B.N 977 - 428 - 029 – 5

علم الحوار العربى الإسلامى
آدابه وأصوله

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾

(سورة النحل ، آية 125)

﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ﴾

(سورة الأنفال ، آية 6)

﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ﴾

(سورة الشورى ، آية 35)

مقدمة الكتاب

مـــن الـــثابت أن الحركة المزدهرة قد بلغت ذروتها فى المجتمع العلمى الإسلامى إبان العصر العباسى الثانى . وقد اتخذت هذه الحركة عدة صور مميزة لهـــا مـــن نقل ، وترجمة ، وتنقيح وتعليم ، وتأليف وابتكار . وكان من أبرز صورها أيضاً انتشار مجالس التعليم فى معظم أرجاء العالم الإسلامى آنذاك .

وقـــد كثرت الكتابات العربية والغربية التى تناولت هذه الفترة من تاريخ العلم ، فقلما تجد أى علم من علوم الحضارة العربية الإسلامية ، لم يتم تناوله ، ســـواء مـــن الجانـــب العربى ، أو الغربى ، فهناك كتابات فى تاريخ الطب ، والكيمـــياء ، والفيزياء ، والرياضيات ، والفلك ، والفلسفة ، والمنطق ، وعلم الكلام ، وعلوم الدين ، واللغة ، والفقه ، والحديث ، والقراءات ، والتاريخ ، والجغرافيا ، والاجتماع ، وفنون القتال ، والفلاحة ، والرحلات .. وغير ذلك.

وإذا كنّا حاليا – على المستوى العربى – نحاول إعادة صياغة تاريخ العلم العـــربة الإسلامى فى عصور ازدهاره كثروة معرفية-قومية يمكن أن تدفع بالأمة إلى الأمام ، فإن جعبة العلوم العربية الإسلامية مازلت تحوى علوماً "منسية" ، تنتظر من يكشف عنها من الباحثين المعاصـرين . وبصفتى باحثاً فى تاريخ العلم العـــربى الإسلامى[1] ، وجدتنى أمام علم يندر أن تجد فيه كتابات متخصصة ، مـــع أن أغلب العلوم السالفة الذكر قلما تستغنى عنه كأساس مهم من أسس قيامها وتثبيت أركانها ، وأقصد به (علم الحوار) أو الجدل والمناظرة . فمع أن العلماء العرب والمسلمين لم يفردوا كتابات مستقلة لهذا العلم – أو الفن كما كـــان يســـمى – إلا فى القليل النادر ، لكن أسسه وقواعده تكاد تسرى بين

---

(1) انظر مقالى ، مقدمة فى علم الحوار العربى ، جريدة الأهرام ، 20 ديسمبر 2002 .

جنبات غالبية العلوم كخطاب معرفى مشترك لا ينبغى الاستغناء عنه .

ومــع شــدة احتياج الأمة العربية الإسلامية حالياً إلى (الحوار) العقلانى الهــادف ، كمســوغ للتقريب بين التيارات المختلفة على الصعيد الداخلى ، والتحاور مع الآخر على الصعيد الخارجى ، تأتى بادرتى هذه لتحاول الكشف عــن أسس ومبادئ وقواعد فن (أو علم كما أزعم) الحوار والجدول والمناظرة فى تاريخ العلم العربى الإسلامى ، وبناء على ذلك ، فإن هذه الدراسة تحاول أن تجيب على بعض التساؤلات التى تمثل فرضياتها الرئيسية ، وهى :

1- هل شهد المجتمع العلم الإسلامى وجود هذا النوع من النشاط العلمى المتمثل فى الحوار والجدل والمناظرات ؟

2- إذا وجُد ، فما الأسس والمبادئ التى قام عليها ؟

3- هل اختص الحوار بعلوم معينة ، أم شمل معظم العلوم المعروفة آنذاك ؟

4- مــا نــتائج اســتعمال وتطبيق "الحوار"فى المجتمع الإسلامى بعامة ، والمجتمع العلمى بخاصة ؟

أسئلة منهجية وجوهرية ، تحاول هذه الدراسة الإجابة عليها .

الله أسأل أن ينتفع بعملى هذا

وهو تعالى من وراء القصد وعليه التكلان ،

وإليه المرجع والمآب

خالد أحمد حربى

الإسكندرية فى جمادى الأولى 1427 – يونيو 2006

الباب الأول

مقدمات منهجية

الفصل الأول

الجدل : بداية علم الحوار

مقدمة :

فى تعريفه للجدل كعلم يذهب ابن الأكفانى إلى أنه أجزاء المنطق ، ويخصه بالمباحث الدينية ، فيقول : "علم يتعرف منه كيفية الحجج الشرعية ، ودفع الشبهة ، وقوادح الأدلة ، وترتيب النكت الخلافية . وهذا مولد من الجدل الذى هو أحد أجزاء المنطق ، ولكنه خصص بالمباحث الدينية[1] .

يربط ابن خلدون معنى الجدل بالمناظرة لما لها من آداب يجب معرفتها والالتزام بها من قِبل المتجادلين، فيقول:"الجدل هو معرفة آداب المناظرة التى تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم"[(2)]. وهو يذكر أن سبب وضع شروط ومبادئ معينة للمناظرة هو أنه"لما كان باب المناظرة فى الرد والقبول متسعاً،وكل واحد من المتناظرين فى الاستدلال والجواب يُرسل عنانه فى الاحتجاج ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ،فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظرون عند حدودها فى الرد والقبول"[(3)]. وهـــذه الأحكام تتضمن ما يلى:[(4)]

1- حال المُستدل والمُجيب ، وكيف يكونَ الأول مستدلاً ، والثانى معترضا مبينا محل اعتراضه أو معارضته.

2- متى يجبُ على المستدل السكوت ومتى يجب على الخصم الكلام والاستدلال . وينتهى ابن خلدون من ذلك إلى تعريف عام للجدل أو المناظرة

---

(1) ابـــن الأكفانى ، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ، تحقيق عبد المنعم محمد عمر ، مراجعة أحمد حلمى عبد الرحمن ، دار الفكر العربى ، القاهرة (د.ت) ، ص 163 .

(2) ابن خلدون، المقدمة، طبعة المكتبة التجارية بمصر، بدون تاريخ، ص 457.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة .

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة .

بالإضافة إلى تحديده لنوعين منها،نوع خاص بالأدلة الشرعية ونوع آخر خاص بأى علم من العلوم، فيقرر[1] أن الجدل هو معرفة بالقواعد من الحُدُود، والآداب فى الاستدلال التى يتوصل بها إلى حفظ رأى وهدمه سواء كان ذلك الرأى من الفقه أو غيره،وهى طريقتان: طريقة البزدوىّ وهى خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال، وطريقة العَميدى وهى عامة فى كل دليل يُستدل به من أى علم كان .

وإذا تطرقنا إلى أشهر تعريفات علم الكلام ، ومن بينها تعريف الفارابى،وابن خلدون، نجد أن معنى الكلام يتضمن ضمنياً الجدل والمناظرة،وإن كان فى دائرة المسائل الإعتقادية فقط. يقول الفارابى: علم الكلام هو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل مـــا خالفهـــا بالأقاويل [2].

ويقول إبن خلدون: هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة [3].

أما الشهرستانى فنجده يرادف بين الكلام والجدل والمناظرة، وهو ما يذكره الدكتور أبو ريده[4]: من إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً فى عهد المأمون.وكثيراً ما نصادف لفظ كلام بمعنى ناظر أو جادل.

ويأخذ دى بور برأى الشهرستانى، ويرادف معه بين لفظى الكلام والجدل

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة

(2) الفارابى، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة 1968، ص 131.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 458 .

(4) د. محمد عبد الهادى أبو ريده، هامش ص 95 من ترجمته لكتاب دى بور المذكور فى الهامش التالى .

بقوله: وأحسن عبارة ندل بها على الكلام هى Theologische Dialektika (= الجدل فى المسائل الإعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط، وسنترجم فيما يلى لفظ متكلمين بلفظ Dialektker[1]. أى مجادل وفى سبيل تأكيده على ذلك يرجع دى بور نشأة علم الكلام برمته إلى أصول منطقية أو جدلية استخدمها المتكلمون فى تفسير الاعتقادات، فيقول[2]: وكانت الأقوال التى تصاغ كتابة أو شِفاهةً على نمط منطقى أو جدلى تسمى عند العرب فى الجملة، وخصوصاً فى معالجة المسائل الاعتقادية "كلاما"، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون"متكلمين". وقد انتقل لفظ الكلام من استعماله فى الدلالة على مقالة مفردة إلى استعماله فى الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أُصولا ومقدمات.

ومفاد الرأى السابق أن ظهور علم الكلام كان سبباً قوياً ومباشراً فى انتشار مجالس الجدل والمناظرات فى المجتمع العلمى الإسلامى بحيث أصبح الفهم العام للمناظرة يشير إلى أنها عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر لتحويل الأفكار إلى أشخاص، والمعانى المجردة إلى تجارب حيّة. ومن ثم تتحول المناظرة الخاصة إلى العامة حتى يشارك فيها الجمهور: فالموضوعات العلمية هى فى حقيقتها معارك ثقافية، والمعارك الثقافية فى حقيقتها مواقف حضارية، ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة[3].

---

(1) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة د.محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، ص 96.

(2) نفس المرجع، ص 95.

(3)د.حسن حنفى،هموم الفكر والوطن، التراث والحداثة، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثانية1998 ، ص 107

لكن ما طبيعة المناظرات، وما الذى أدت إليه من نتائج، إيجابية كانت أم سلبية، على المجتمع الإسلامى بصفة عامة، والمجتمع العلمى بصفة خاصة؟

بدايات الجدل:

فتـــح المسلمون بلاداً ذات ثقافات عريقة، مثل فارس والشام ومصر، وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية، والمانوية، والمزدكية، وانتشرت اليهودية والمسيحية فى الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين)، وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين، انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية، وتفتيت وحدة المسلمين، ولّما كانت الفلسفـــة اليونانية وأساليب المنطـــق اليونـــانى قد ذاعت وانتشرت فى هذه المنطقة قبل ظهـــور الإسلام، لهذا فقد كان على اليهودى أن يواجه قضاياها فى مرحلة مبكـــرة، ولم يلبث أن تأثر بها، وكان ذلك واضحـــاً فى التفسير الرمزى للتوراة على يد فيلون السكنـــدرى.ثم جاءت المسيحية وظهـــرت حركة علماء الكلام المسيحى (كليمان وأوريجين)، وتسلح هؤلاء المدافعـــون عن الديـــن بالمنطق اليونـــانى وبالفلسفة اليونانية، لاسيما بالأفلاطونية المحدثة، وظهر الجدل بينهم حـــول الله وصفاته، والنبوة، والوحى، وحرية الإرادة أو عبادة الأيقونـــة، والثالوث الأقدس، وسر التجسد، وطبيعة المسيح، وانقسم المسيحيون بصدد هـــذه المسائل إلى يعاقبة، ونساطرة، وملكانيين. وحينمـــا احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانـــوا يعيشون بين ظهرانيهم وبأصحاب المقالات الملحديـــن والزنادقة والثنويـــة. اضطروا إلى التسلح بالفلسفـــة وبالمنطق الأرسطى لمواجهـــة هـــؤلاء الخصوم الذيـــن حذقوا فـــن الجدل

الدينى، فكان هـــذا سببا كافياً لنشأة علم الكلام [1].

إذن فالمشكلات التى واجهت المسلمين فى العصر الأول، لم تكن راجعة إلى الإسلام ذاته، وإنما أُثيرت من اليهود والمسيحيين، وهؤلاء كما علمنا كانوا يتقنون فن الـــجدل والنقاش، وهم مطلعون على الكتب الفلسفية والمنطقية، ولم يكن للمسلمين سابق خبرة بأساليب الجدل[2]، فاستعان معظم مفكرى الإسلام بالمنطق الأرسطى للرد على الخصوم وإفحام دعواهم بنفس منطقهم[3].

واتخذ الجدل صورته النهائية عند المعتزلة. فلقد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين تُرجمت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام، فسُمى النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان[4].

ومن المعروف أن المعتزلة قد سموا بأصحاب الترعة العقلية فى الإسلام لتفسيرهم معظم مسائل العقيدة بالعقل، الأمر الذى أوجب عليهم الدخول فى نقاش، وجدل، ومناظرات مع أصحاب الطوائف التى رفضت مذهبهم العقلى، لاسيما أهل السنة والجماعة، على ما يذكر الشهرستانى [5] من أنه كان بين المعتزلة والسلف فى كل زمان اختلافات فى الصّفات، وكان السلف يناظرونهم

---

(1) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام،.. ص 221 - 222.

(2) د. ماهر عبد القادر محمد، التراث والحضارة الاسلامية، ص 28.

(3) د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن اسحق..العصر الذهبى للترجمة، ص 24.

(4) الشهرســـتانى، الملـــل والـــنحل بهامش كتاب الفِصل فى الملل والنحل لابن حزم، المطبعة الأدبية، القاهرة 1317 هـــ، ص 32 - 33.

(5) الشهرستانى، الملل والنحل، ص 36.

عليها لاعلى قانون كلامى،بل على قول إقناعى مُستمد من الكتاب والسّنة، ويسمون الصفاتية، فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق، كلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة، ويناضلون المعتزلة فى قدم الكلام على قول ظاهر. وكان عبد الله بن سعيد الكلابى، وأبو العباس القلانسى، والحارث المحاسبى أشبههم اتقاناً وأمتنهم كلاماً.

وإذا كان فن الجدل والحوار والمناظرة قد تأثر بالمنطق اليونانى، وانتشرت المناظرات فى العالم الإسلامى بصورتها التى عُرفت بها، وهى أن تعقد بين متناظرين يعرض كل منهما آراءه وحججه على الطرف الآخر، وتنتهى بترجيح آراء أحدهما فى مجلس خاص أو عام، فإننا نرجح أن هذه الصورة لم تتأثر فقط بالمنطق والمحاورات اليونانية، بل تعتبر أيضاً صورة متطورة لما عرفته شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات كانت تدار بين المذاهب، ومن أمثلتها ما أورده الشهرستانى فى الملل والنحل من مناظرات، ومحاروات جرت بين الصابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحانى المحض وبين البشرية النبوية[1]. ويبين التحليل الداخلى لنصوص هذه المناظرات أنها قامت على نفس الأسس التى قامت عليها مناظرات المجتمع الإسلامى فيما بعد، من حيث حال المستدل، والمجيب كما ذكر ابن خلدون فيما سبق. ويتضح ذلك بصورة جلية من الوقوف على مقتطفات من هذه المناظرات.

قالت الصابئة: الروحانيات أبدعت إبداعاً لا من شىء لا مادة ولاهيولى، وهى كلها جوهر واحد سنخ، وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها، وهى من شدة ضيائها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر.. والمادة والهيولى سنخ الشر

---

(1) الشهرستانى، الملل والنحل، ص 98.

ومنبع الفساد، فالمركب منها ومن الصورة كيف يكون كمحض الصورة والظلام؟ كيف يساوى النور والمحتاج إلى الازدواج والمضطر فى هوة الاختلاف، كيف يرقى إلى الدرجة المستغنى عنها؟

أجابت الحنفاء: بم عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات والحس، ما دلكم عليه والدليل ما أرشدكم إليه؟

قالوا: عرفنا وجودها وتعرفنا أحوالها من-عاذيمون وهرمس وشيث وادريس عليهما السلام.

قالـــت الحنفـــاء: فقد ناقضتم وضع مذهبكـــم فإن غرضكم فى ترجيـــح الروحـــانى على الجسمانى نفى المتوسط البشرى فصار نفيكم إثباتاً، وعـــاد إنكاركم إقـــراراً [1].

(1) انظر بقية تفاصيل هذه المناظرات فى الملل والنحل، من ص 99: ص 142.

الفصل الثانى

الحوار والمناظرات فى العالم الإسلامى

البواعث – الطبيعة – النتائج

أولاً: الباعث على الحوار والمناظرات :

ذهب حجة الإسلام ، أبو حامد الغزالى[1] إلى أن المناظرات فى علوم الدين لم تظهر فى عهد الرسول (ﷺ) ولا عهد الخلفاء الراشدين المهدين ، حيث كانوا أئمة ، علماء بالله تعالى فقهاء فى أحكامه ، مستقلين بالفتاوى فى الأقضية ، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً فى وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة . ولذلك تفرغ العلماء لعلوم الآخرة وتجردوا لها .. فلما أقضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام ، اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم فى جميع أحوالهم لاستفتائهم فى مجارى أحكامهم ، مع ضرورة الأخذ فى الاعتبار أنه قد بقى من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين ، ومواظب على سمت علماء السلف ، فكانوا إذ طلبوا ، هربوا وأعرضوا .

لكنهم لم يسلموا من الإضرار أو الإجبار على الدخول فيما يشبه المناظرة ، فإذا ما حدث مثل هذا الموقف الاضرارى لأحد علماء السلف ، فإن الشئ اللافت للانتباه ، إنك تراه ينهى المناظرة بقبول ورضى مناظره ، من أول كلام يخرجه كإجابة على أول سؤال وجه له[2].

---

(1) راجع ، الغزالى ، إحياء علوم الدين ، تحقيق أبى حفص سيد إبراهيم ، دار الحديث ، القاهرة 1419هـ - 1998م ، الجزء الأول ، ص 65-66 .

(2) من أبرز الأمثلة على ذلك ، مثال إمام التابعين الحسن البصرى ، حيث كان له مع الحجاج بصفة خاصة ، مواقف مشهورة ، فقد دارت بينهما مناظرات كثيرة ، وكان لا يرد على الحجاج أحد ، كما يرد عليه الحسن . ومن أصعب المناظرات التى وقعت بينهما ، وكادت أن تودى بحياة الحسن ، ما رواه أبو عبيدة ، من إنه لما فرغ الحجاج من خضراء واسط ، نادى فى الناس ، أن يخرجوا ليدعوا له بالبركة ، فخرجوا وخرج الحسن ، فاجتمع عليه الناس ، فقال : قد نظرنا يا أفسق الفاسقين ، ويا أخبث الأخبثين ، فأما أهل السماء فمقتوك ، وأما أهل الأرض فيلعنوك ، ثم قال : إن الله أخذ الميثاق على العلماء ليبينه للناس ولا يكتمونه ، فبلغ ذلك الحجاج فقال : =

وفى مقابل إعراض علماء السلف ، أضطر الخلفاء إلى الإلحاح فى طلبهم لتولية القضاء والحكومات ، فرأى أهل تلك الأمصار عزل العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم ، مع إعراضهم عنهم ، فاشرأبوا لطلب العلم توصلاً إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة ، فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة .. فأصبح الفقهاء طالبين ، بعد أن كانوا مطلوبين .. وكان أكثر الإقبال فى تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة إليها فى الولايات والحكومات ، ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس فى قواعد العقائد ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها ، فعلمت رغبته إلى المناظرة والمجادلة فى الكلام ، فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف ، ورتبوا فيه طرق المجادلات واستخرجوا فنون المناقصات فى المقالات ، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة .. ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض فى الكلام وفتح باب المناظرة فيه ، لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية المفضية إلى إراقة الدماء وتخريب البلاد ، ومالت نفسه إلى المناظرة فى الفقه ، وبيان الأولى من مذهب الشافعى وأبى حنيفة على الخصوص ، وتسهالوا فى

- يا أهل الشام ، أفيتكلم بما تكلم ، ولا يكون عند أحدكم نكير ، ثم قال : علىّ به ، وأمر بالنطع والسيف ، فاستعجل والحاجب على الباب ، فلما دنا الحسن ، حرك شفتيه ، والحاجب ينظر ، فلما دخل قال له الحجاج : ههنا ، فاجلسه قريبا منه وقال : ما تقول عىّ وعثمان ؟ قال : أقول قول من هو خير منى عند من هو شر منك . قال فرعون لموسى : " فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربى" (طه 51-52) فقال الحجاج : أنت سيد العلماء يا أباسعيد ، ودعا بغاليه وغلف بها لحيته ، فما خرج تبعه الحاجب فقال له : ما الذى قلت حين دخلت علـــيه ، قال قلت : يا عدتى عند كربتى ، ويا صاحبى عند شدتى ، وبا ولى نعمتى ، ويا إلهى وإله آبائى إبراهيم وإســـحاق ويعقوب ارزقنى مودته واصرف عنى أذاه ، ففعل ربى عز وجل (انظر ، خالد حربى ، شهيد الخوف الإلهى الحسن البصرى ، ط الأولى ،دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ، ص 82-83) .

الخلاف مع مالك وسفيان وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذهب وتمهيد أصول الفتاوى ، فاكثروا فيها التصانيف والاستنباطات ورتبوا فيها أنواع المجادلات والتصنيفات ، فهذا هو الباعث على الإكباب على الخلافيات والمناظرات[1] .

ثانياً: شروط المناظرة فى علوم الدين :

يتضح من النقطة السابقة أن المناظرة فى علوم الدين لم تظهر فى زمن الرسول (ﷺ) ولا زمن الخلفاء الراشدين ، وإنما جاء الباعث إليها نتيجة للظروف والمتغيرات التى مرت بها الدولة الإسلامية بعد عهد الخلفاء . وكان للفقهاء وعلماء الكلام أثر كبير فى تدشينها . ثم سرعان ما انتشرت فى المجتمع الإسلامى ، الأمر الذى دفع بعض العلماء إلى وضع شروط لهذا النوع من المناظرات ، لا يصح انعقادها إلا بها ، بعد أن يكون الغرض منها أصلاً ، طلب الحق من الدين .

ويمكن الوقوف على هذه الشروط فيما يلى[2] :

أ- أن لا يشتغل بها وهى من فروض الكفايات من لم يتفرغ من فروض الأعيان . ومن عليه فرض عين فاشتغل بفرض كفاية وزعم أن مقصده الحق ، فهو كذاب . ومثاله من ترك الصلاة فى نفسه ويتجرد فى تحصيل الثياب ونسجها ، ويقول غرضى أستر عورة من يصلى عريانا ولا يجد ثوباً .. فلا يجب على المناظر أن يكون تاركاً لفرض عين ، ويناظر فى أمور تندرج تحت فروض الكفاية .

---

(1) راجع ، الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ 1 ، ص 96 بتصرف .

(2) راجع ، الإمام الغزالى ، إحياء علوم الدين ، جـ1، ص 67-70 بتصرف .

2- أن لا يرى فرض كفاية أهم من المناظرة فى فروض مهملة ، فإن رأى ما هو أهم وفعل غيره ، عصى بفعله ، وكان مثاله مثال من يرى جماعة من العطاش أشرفوا على الهلاك ، وقد أهملهم الناس ، وهو قادر على إحيائهم بأن يسقيهم الماء ، فاشتغل بتعلم الحجامة . وإذا قيل له : فى البلد جماعة من الحجامين وفيهم غنية ، فيقول : هذا لا يخرج الفعل عن كونه فرض كفاية . فحال من يفعل ذلك ويهمل الاشتغال بالواقعة الملمة بجماعة العطاش من المسلمين ، كحال المشتغل بالمناظرة وفى البلد فروض كفايات مهملة .

3- أن يكون المناظر مجتهداً يفتى برأيه ، لا بمذهب الشافعى وأبى حنيفة وغيرهما ، حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبى حنيفة ترك ما يوافق رأى الشافعى ، وأفتى بما ظهر له ، كما كان يفعله الصحابة رضى الله عنهم والأئمة . فأما من ليس له رتبة الاجتهاد ويفتى فيما يسأل عنه ناقلاً عن مذهب صاحبه ، وإذا ظهر له ضعف مذهبه ، لم يجز له أن يتركه ، فأى فائدة له فى المناظرة ومذهبه معلوم ، وليس له الفتوى بغيره .

4- أن لا يناظر إلا فى مسألة واقعة أو قريبة الوقوع غالباً ، فإن الصحابة رضى الله عنهم ما تشاوروا إلا فيما تجدد من الوقائع .

5- أن تكون المناظرة فى الخلوة أحب إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين ، فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق . وفى حضور الجمع ما يحرك دواعى الرياء ويوجب الحرص على نصرة كل واحد نفسه محقاً كان أو مبطلاً .

6- أن يكون فى طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه ، ويرى رفيقه معيناً لا خصماً ، ويشكره إذا عرفه

الخطأ وأظهر له الحق ، كما لو أخذ طريقاً فى طلب ضالته ، فنبهه صاحبه على ضالته فى طريق آخر ، فإنه يشكره ولا يذمه ، ويكرمه ويفرح به . فهكذا كانت مشاورات الصحابة رضى الله عنهم ، حتى إن امرأة ردت عمر (رضى الله عنه) ونبهته على الحق وهو فى خطبته على ملأ من الناس ، فقال : أصابت امرأة وأخطأ رجل . وسأل رجل عليا (رضى الله عنه) فأجابه فقال : ليس كذلك يا أمير المؤمنين ، ولكنه كذا وكذا ، فقال : أصبت وأخطأت ، وفوق كل ذى علم عليم .

7- أن لا يمنع معينه فى النظر من الانتقال من دليل إلى دليل ومن إشكال إلى إشكال ، فكهذا كانت مناظرات السلف : ويخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه كقوله : هذا لا يلزمنى من ذكره ، وهذا ينا قض كلامك الأول فلا يقبل منك ، فإن الرجوع إلى الحق مناقض للباطل ويجب قبوله . وأنت ترى أن جميع المجالس تنقضى فى المدافعات والمجادلات حتى يقيس المستدل على أصل بعلة يظنها فيقال له : ما الدليل على أن الحكم فى الأصل معلل بهذه العلة ؟ فيقول : هذا ما ظهر لى ، فإن ظهر لك ما هو أوضح منه وأولى فأذكره حتى أنظر فيه . فيصر المعترض ويقول: فيه معان سوى ما ذكرته وقد عرفتها ولا اذكرها إذ لا يلزمنى ذكرها ، ويقول المستدل: عليك إيراد ما تدعيه وراء هذا ، ويصر المعترض على أنه لا يلزمه ، ويتوخى بمجالس المناظرة بهذا الجنس من السؤال وأمثاله ولا يعرف هذا المسكين أن قوله : إنى أعرفه ولا أذكره إذ لا يلزمنى ، كذب على الشرع ، فإنه إن كان لا يعرف معناه وإنما يدعيه ليعجز خصمه فهو فاسق كذاب عصى الله تعالى وتعرض لسخطه بدعواه معرفة هو خال عنها وإن كان صادقاً فقد فسق بإخفائه ما عرفه من أمر الشرع

. وقد سأله أخوه المسلم ليفهمه وينظر فيه فإن كان قوياً رجع إليه وإن كان ضعيفاً أظهر له ضعفه وأخرجه عن ظلمة الجهل إلى نور العلم . ولا خلاف أن إظهار ما علم من علوم الدين بعد السؤال عنه واجب لازم فمعنى قوله : لا يلزمنى ، أى فى شرع الجدل الذى ابدعناه بحكم التشهى والرغبة فى طريق الاحتيال والمصارعة بالكلام لا يلزمنى ، وإلا فهو لازم بالشرع ، فإنه بامتناعه عن الذكر إما كاذب وإما فاسق. فتفحص عن مشاورات الصحابة ومفاوضات السلف رضى الله عنهم هل سمعت فيها ما يضاهى هذا الجنس وهل منع أحد من الانتقال من دليل إلى دليل ومن قياس إلى أثر ومن خبر إلى آية بل جميع مناظراتهم من هذا الجنس إذ كانوا يذكرون كل ما يخطر لهم كما يخطر وكانوا ينظرون فيه .

8- أن يناظر من يتوقع الاستفادة منه ممن هو مشتغل بالعلم . والغالب أنهم يحترزون من مناظرة الفحول والأكابر خوفاً من ظهور الحق على ألسنتهم فيرغبون فيمن دونهم طمعاً فى ترويج الباطل عليهم.

ووراء هذه شروط دقيقة كثيرة ولكن فى الشروط الثمانية ما يهديك إلى من يناظر لله ومن يناظر لعلة . وأعلم بالجملة أن من لا يناظر الشيطان وهو مستول على قلبه وهو أعدى عدو له ولا يزال يدعوه إلى هلاكه ثم يشتغل بمناظرة غيره فى المسائل التى المجتهد فيها مصيب أو مساهم للمصيب فى الأجر فهو ضحكة للشيطان وعبرة للمخلصين .

ثالثاً: قوانين وطبيعة المناظرة المؤدية إلى الحقائق فى مختلف العلوم :

إن كثرة مجالس المناظرات وانتشارها فى العالم الإسلامى إبان نهضته العلمية ، أدت ببعض العلماء والمفكرين إلى وضع بعض القوانين التى تسير بمقتضاها المناظرة ، وتفصل بين المتناظرين .

ويُعد ابن حزم الأندلسى[1] من العلماء القلائل الذين اهتموا بهذه المسألة ، فوضع مجموعة من القوانين التى تحكم المناظرة وتؤدى إلى معرفة الحقائق ، يمكن صياغتها بشئ من التصرف فيما يلى :

1- من حكم المناظرة أن لا يكون الإثنان طالبى حقيقة ومريدى بيان : فإما أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع ، لا بإيهام نفسه ، ولا بأمر إقناعها به ، ويكون الآخر متوهماً أنه على حق مثبتاً لنفسه ما لم يحصل له ، مغالطاً لعقله ، أو مغروراً كالحالم لا يدرى أنه نائم . فيحاول الأول ، صاحب اليقين ، أن يحل شك هذا الغالط المخالف ، ويفصح بسره فى المغالطة ويدفع شره . فإذا اتفق المتناظران هكذا ، فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة ، يوشك أن تنحل .

2- إذا كان المتناظران معاً غالطين أو مغالطين ، أو كان أحدهما طالباً والثانى غالطاً أو مغالطاً ، فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب والصخب ، ويشتد الغضب ويوشك أن تشتد مضرتها ، وربما كان الجاهل فيها مسارعاً إلى قبول ما قرع سمعه دون تصحيح ، فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله .

3- إذا سأل المناظر ، فأجابه خصمه بالسكوت ، عن معارضته ، فهذا جواب

---

(1) راجع ابن حزم ، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، تحقيق إحسان عباس ، دار مكتبة الحياة ، بيروت (د.ت) ، ص 185 وبعدها بتصرف .

يؤدى إلى انقطاع المناظرة . ويحدث ذلك إذا ما سأل المناظر خصمه بما لا يعقل ، وبما هو خارج عن موضوع المناظرة أصلاً . فمن هذه صفته ، فسكوت الخصم عن معارضته جواب .

4- إن السائل إذا قال لخصمه : ما قولك فى كذا ؟ فالجواب مفوّض إلى المسئول يجيب بما يشاء . وأما إذا قاله له : أمر كذا ، أحق هو ؟ فلابد أن يجيب إما بنعم أو لا ، كسائل سأل فقال : ما تقول فى الأرض كرية أم لا ؟ فلابد له من نعم أو لا . ولو قال : ما تقول فى الخمر ، أحلال أم لا ؟ فكذلك أيضاً .. أو قال له : هل الخلاء موجود أم لا ؟ فلابد من نعم أو لا .. هكذا .

5- من الخطأ معارضة الخطأ بالخطأ فى المناظرة مثل أن يقول السائل للمسئول: أنت تقول كذا أو لمَ تقول كذا ، فيقول المجيب : وأنت تقول أيضاً كذا ، أو لأنك أنت أيضاً تقول كذا ، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع ، فهذا كله خطـــأ فاحش . والإقتداء بالخطأ لا يجوز إلا من وجهين :

الأول : أن يكون القول الذى اعترض به المجيب قولاً صحيحاً ينتج ما يقول هو ، فهذا وجه فاضل وقطع للسائل . وذلك كمعتزلى قال لآخر : لمَ قلت إن الله تعالى خالق الشر ؟ فقال لإنك تقول معى إن الله تعالى خلق جميع العالم من جواهره وأعراضه ، والشرّ عرض ، فالله تعالى خالق الشر . فهذه معارضة صحيحة إلا أن ظاهر لفظها غير محكم لأنه فى الظاهر إنما جعل علة قوله ما يقول قول خصمه بما يقول ، فلزمه أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال . وهذا خطأ ، وإنما الصواب أن يقول : لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجواهر والأعراض ، ثم يمضى فى مسألته .

الوجه الآخر : أن يكون السائل مشاغباً يقصد التشنيع والإغراء

والتوبيخ ، ولا يقصد طلب حقيقة ، فهذا واجب أن يُردع عيبه بمثل هذا فقط ، ولا يناظر بأكثر من ذلك ، إذ الغرض كفّ ضرورة فقط ، ولا يُكف ضرورة بمناظرة صحيحة أصلاً .

6- ليس على المناظر أكثر من نصر الحق وتبيينه ، وليس عليه أن يصور للحواس أو النفوس ما لا سبيل إلى تصوره ، ولا مالا صورة له أصلاً . وذلك كمن أثبت أن الواحد الأول لا جوهر ، ولا عرض ، ولا جسم ، ولا فى زمان ، ولا فى مكان ، ولا حاملاً ، ولا محمول . فأراد الخصم منه أن يشكل له ذلك وهذا لا يلزم ، وهو كأعمى كّلف بصيراً أن يصور له الألوان ، فهذا ما لا سبيل إليه ، وتكليف فاسد ، وليس إلا الإقرار بما قام به البرهان ، وإن لم يتشكل فى النفس أصلاً . ولو جاز لكل من لن يتشكل فى نفسه شئ أن ينكره ، لجاز للأخشم أن ينكر الروائح ، والذى ولد أعمى أن ينكر الألوان ، ولنا أن ننكر الفيل والزرافة ، وكل هذا باطل . وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما اثبت البرهان ، ويبطل ما ابطل البرهان ، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله برهان ، حتى يلوح له الحق .

رابعاً: خصال المناظر الحق :

1- لا يقنع بغفلة خصمه فى كل ما يمكن أن يصح قوله ، فإن وجد حقاً ببرهان ، رجع إليه ، ولا يتردد ، ولا يرضى نفسه ببقاء ساعة آبياً من قبول الحق .

2- إن وجد تمويهاً ، فعليه بيانه ، ولا يغتر بذهاب خصمه عنه ، لأنه ربما يتفطن غير من أهل مقالته لما غاب عنه .

3- لا يقنع إلا بحقيقة الظفر ، ولا يبالى إن قيل عنه إنه مبطل . وذلك لأن له

فيمن نُسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) ومن دونهم ، فكثيراً منهم قُتل دفعاً لحقه ، ونسباً للباطل إليه .

4- لا يستند ، مع الحق ، إلى أحد ، ولا يبالى بكثرة خصومه – إن كثروا – ولا بقدم أزمانهم ، ولا بتعظيم الناس إياهم ، ولا بعدتهم ، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد ، وهو أولى بالتعظيم .

5- يتجنب الالتفات إلى من يتبجح بقدرته فى الجدل ، فيبلغ به الجهل إلى أن يدعى أنه قادر على أن يجعل الحق باطلاً ، والباطل حقاً . فلا يصدق المناظر الحق مثل هؤلاء الكذابين الأراذل .

6- يرغب فى أن يكون محقاً عالماً غالباً فى الحقيقة ، حتى إن قيل عنه : مبطلاً جاهلاً مغلوباً ، أكثر من رغبته فى أن يقال عنه محقاً عالماً غالباً ، وهو في الحقيقة مبطل جاهل مغلوب . وله فيمن وصفه الجهال بذلك قبله من المرسلين (عليه الصلاة والسلام) والأفاضل المتقدمين أفضل أسوة وأكرم قدوة . وكذلك يجب أن يوصف بالفسق وهو فاضل ، خير له من أن يوصف بالفضل وهو فاسق .

7- يتحفظ الخروج من مسألة إلى مسألة قبل تمام الأولى وبيانها ، لأن هذا المسلك من فعال أهل الجهل .

8- يحذر مناظرة أو مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة ، أو الصياح والمغالبة ، فلا يعتن به . ثم تراه يحاول صرفه عن ضلاله بالوعظ ، فإن لم يكن ، فبالزجر ، فإن كان ممتنع الجانب ، تراه يجتنبه كما يُجتنب المجنون ، معتقداً أن أذاه أخطر من أذى المجانين !

9- يحذر كل من لا ينصف ، وكل من لا يفهم ، ولا يتكلم إلا من يرجو

إنصافه وفهمه .

ولا يقدر أحد على هذه الشروط إلا بخصلة واحدة ، وهى أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له ، أو ذمهم إياه ، ولكن بجعل كده طلب الحق لنفسه فحسب .

خامساً: خصال المناظر الباطل :

1- يقصد إبطال الحق أو التشكك فيه ، ومن هذا القبيل أن يحيل فى جواب ما يسأل عنه على أنه ممتنع غير ممكن .

2- يستعمل الرقاعة والمجاهرة بالباطل ، ولا يبالى بتناقض قوله ، ولا بفساد ما ذهب إليه ، ومن ذلك أن يحكم بحكم ثم ينقضه .

3- ينتقل من قول إلى قول ، ومن سؤال إلى سؤال على سبيل التخليط ، لا على سبيل الترك والإبانة .

4- يستعمل كلاماً مستغلقاً يظن العاقل أنه مملوء حكمة وهو مملوء هذرا .

5- يحاول إحراج خصمه ويلجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة لأنه يرجع إلى الموضوع الذى تركه ويلوذ هو إليه بلا حياء .

6- الإيحاء بالتضاحك والصياح والمحاكاة والاستجهال والجفاء ، وربما بالسب والتكفير واللعن ، والسفه والقذف بالأمهات والآباء ، إن لم يكن لطام وركاض .

وأكثر هذه المعانى لا تكاد تجد فى أكثر أهل زماننا غيرها . ولا حول ولا قوة إلا بالله .

الفصل الثالث

الحوار والمناظرات فى العلوم المختلفة

أما فى العصر الإسلامى فقد انتشرت المناظرات بصورة كبيرة، وخاصة مع بداية القرن الثالث الهجرى الذى يعد بمثابة البداية الحقيقية للنهضة العلمية التى عاشتها الأمة الإسلامية.

فكانت مجالس المناظرات إحدى صور الحركة العلمية المزدهرة والتى تمثلت فى نوعين من الدراسة، وما يتعلق بها من علوم فرعية، نوع دينى يرتبط بدراسة القرآن والحديث والفقه، ونوع دنيوى يرتبط بدراسة الطب وما يتعلق به. ولكل نوع منهج خاص فى البحث وإن أثر كل منهما فى الآخر [1] فلقد اعتمد البحث فى العلوم النقلية على الرِّواية وصحة السَّند، فى حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب والطبيعة والرياضيات على معقوليَّة الحقائق واختبارها عن طريق المنطق أو التجربة العملية [2]. وبطبيعة الحال، كان لكل نوع مناظراته الخاصة به.

ومن الأسباب الاخرى التى ساعدت على إشعال جذوة المناظرات فى ذلك الوقت، تشجيع خلفاء بنى العباس، لاسيما المأمون (198 - 218 هـ/813 - 833 م) الذى اشتهر بشغفه وحبه للعلم ورعايته لأهله، وليس أدل على ذلك من قوله " قد يُسمى بعض الناس الشيىء علماً وليس بعلم.. ولو قلت إن العلم لا يُدرك غوره ولا يُسبر قعره، ولا تبلغ غايته، ولا يستقصى أصنافه، ولا يضبط آخره، فالأمر على ما قلت، فإذا فعلتم ذلك كان عدلاً وقولاً صدقاً"[3].

---

(1) أحمد أمين، ظُهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة 1962، ص 12.

(2) نفس المرجع، ص 16.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ص 557.

هذا إلى جانب تشجيع معظم الوزراء والأمراء، والولاة، وإغداقهم الأموال والهبات على العلماء. فانتشرت المناظرات فى هذا العصر تبعاً للشغف العلمى وطمعاً فى عطايا الخلفاء والأمراء؛ وإذا كان الخلفاء والأمراء يساهمون فى المناقشات ويشتركون فى الرأى، فإن العلماء قد استعدوا للمناظرة وتسلّحوا لها رغبة فى الشهرة والحظوة.

وإذا كان ما سبق يمثل أهم الأسباب التى أدت إلى انتشار وازدهار مجالس المناظـــرات فى المجتمع الإسلامـــى، فإن من أهم آثارها الإيجابية أنها كانت سبباً كبيراً من أسبـــاب الرقى العلمى؛ إذ إنها قد حفّزت العلماء للبحث، فكانوا يطيلون النظر ويُعدون العدة الطويلة لمثل هذه المواقف[1] الأمر الذى انعكس على الحركة العلمية إجمالاً.

هذا من ناحية،ومن ناحية أخرى فمن المرجح-من وجهة نظرى-أن معظم الاختلافات والنزعات-والتى اتخذت بعضها صوراً دموية- بين المذاهب والفرق الدينية قد ابتدأت بالجدل والنقاش حتى وإن كان بطريق غير مباشر،كأن يجتمع ميمون القداح مؤسس المذهب الإسماعيلى مثلا بأتباعه، فيعرض عليهم دعاوى خصومه من المذاهب الأخرى،ثم يقوم بتفنيدها، ويدعوهم إلى مبادئ مذهبه، وهو فى هذه الحالة يقوم بدور المجادِل والمجادَل،وتستمر هذه العملية فى كل المناسبات إلى أن ينتصر أحد المذهبين المتعارضين، فتنتشر آراؤه ويكثر أتباعه.

وحقيقة الأمر يمكن اعتبار النزعات بين الفرق والطوائف الدينية فى تلك الفترة من الآثار السلبية لحركة الجدل والمناظرات التى شهدها المجتمع الإسلامى، إذ إنه لو اتخذت حركة الجدل سبيلها الصحيح القائم على النقاش العقلى والذى

---

(1) أحمد أمين، ظُهر الاسلام، ص 54.

ينتهى بتسليم أحد الطرفين بحجج الطرف الآخر، لخفت حدة الصراعات بين المذاهب المتصارعة.

ولكن لا يمكن الزعم بأن فشل حركة الجدل فى مثل هذه الظروف هى وحدها السبب الرئيسى فى المنازعات بين المذاهب، بل كان هناك عامل آخر أكثر قوة، ألا وهو العامل السياسى. فلقد اشتعل النزاع فى العصر العباسى الأول بين السنة والشيعة حول مسألة الإمامة من ناحية، وبين أهل السنة والمعتزلة من ناحية أخرى، خاصة حول مسألة خلق القرآن من عدمه فقالت المعتزلة بخلقه، بينما تمسك أهل السنة، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل (ت241 هـ/855 م) بالقول: "القرآن كلام الله لا أقول مخلوقاً أو غير مخلوق"، الأمر الذى عرضه للظلم وللاضطهاد من جانب المأمون، والمعتصم، والواثق، فقيدوه، وسجنوه، وعذبوه، حتى يرجع عما قال، ويأخذ بقول المعتزلة، لكنه ثبت و لم يتزحزح عن موقفه قيد أُنملة، فكانت فتنة عظيمة اهتز لها العالم الإسلامى آنذاك، وعرفت فى التاريخ بمحنة خلق القرآن[1].

وقد شكلت هذه المحنة حركة كلامية كبرى فى القرن الثالث الهجرى، حمل لواءها "أهل الحديث". وقد كان الإمام أحمد بن حنبل نقطة تحول فى بناء هذه المدرسة. فهو لم يكن رجل فقه بقدر ما هو رجل حديث، أو بمعنى أدق كان رجل حديث أولاً، ومسّ الفقه برفق ثانيا. ولكن موقفه العظيم فى محنة "خلق القرآن" وهى مسألة كلامية بحته، هزت عقول أهل الحديث. إنه لم يناقش

---

(1) أنظر تفاصيل محنة خلق القرآن فى: إبن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، دار الحديث القاهرة الطبعة الأولى 1992، جـ10، ص.358-361 وإبن الأثير، الكامل فى التاريخ، طبعة إدارة الطباعة المميزة، القاهرة 1357 هـ، جـ5، ص 222-226. وتاريخ الطبرى جـ5، ص 188 وبعدها. وشذرات إبن العماد الحنبلى، طبعة بيروت د. ت، جـ2، ص 39-45.

ولم يجادل،بل ثبت على ما اعتقده أنه الحق، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا (1).

1- المذهب الأشعرى يولد بمناظره :

ومن المناظرات التي تؤيد ما ذهبنا إليه، تلك المناظرة التي جرت بين أبي الحسن على ابن إسماعيل الأشعرى، وبين أستاذه أبي على الجبائي في بعض مسائل وألزمه أموراً لم يخرج عنها بجواب، فأعرض عنه وانحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية، فصار ذلك مذهباً منفرداً.

وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضي أبي بكر الباقلاني، والأستاذ أبي إسحاق الاسفرأيني، والأستاذ أبي بكر بن فورك، وليس بينهم كثير اختلاف (2). وقد صنف الباقلاني كتباً كثيرة في علم الكلام.. وكان كثير التطويـــل في المناظـــرة مشهوراً بذلك عند الجماعة (3).

ونورد فيما يلي تفاصيل هذه المناظرة لما لها من أهمية تاريخية خاصة إذ إنها تعتبر بمثابة السبب الرئيسي في تأسيس وظهور المذهب الأشعرى الذى ساد معظم أرجاء العالم الإسلامي: "سأل أبو الحسن الأشعرى أستاذه أبا على الجبائي عن ثلاثة أخوة: أحدهم كان مؤمنا براً تقيا، والثاني كان كافراً فاسقاً، والثالث كان صغيراً، فماتوا فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي

(1) راجع د.على سامي النشار،نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،الجزء الأول،دار المعرفة الجامعية 1999، ص 261.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 36-37.

(3) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق احسان عباس، دار الثقافة. بيروت (د.ت) ج1،ص 481.

الدرجات، وأما الكافر ففى الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة، فقال الأشعرى: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائى: لا لأنه يقال له: إنما وصل أخاك إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة،وليس لك تلك الطاعات، فقال الأشعرى: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس منى، فإنك ما أبقيتنى ولا أقدرتنى على الطاعة، فقال الجبائى: يقول البارى جلّ وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعرى: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالى، فلمَ راعيت مصلحته دونى؟ فقال الجبائى للأشعرى: إنك مجنون، فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ فى العقبة"[1].

وترجع أهمية هذه المناظرة أيضاً إلى أنها تحدد مسار آراء أبى الحسن الأشعرى بخاصة، واتجاهات المذهب الأشعرى بعامة، ذلك أن العقل الإنسانى قاصر عن الإحاطة بالحكمة فى أفعال الله، وأن الأحكام التوقيفية فى أفعال الله تترجح على الأحكام التوفيقية، أو التعليلية، وأن الفعل الإلهى لا يخضع لتقييم العقل البشرى، وموازينه. ومن ثم فإن هذا المبدأ العام إنما يحدد معلماً هاما من معالم الفكر الأشعرى[2].

ومن هنا يمكن لنا أن نزعم أن ازدهار حركة الجدل والنقاش والمناظرات قد أدت إلى تغييرات جذرية فى بنية المجتمع الإسلامى الدينية ككل. فقد ظهر المذهب الأشعرى كرد فعل واضح على المعتزلة أئمة النقاش العقلى والجدل والمناظرات فى قضايا الدين.

---

(1) ابن خلكان: وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمـــان، جـــ 4 ص 267-268.

(2) د.أحمد محمود صبحى، فى علم الكـــلام "2" الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية الاسكندرية 1992،ص 47.

وإلى جانب المذهب الأشعرى، ظهر الماتُريدى[1] وكان لكل منهما وجهة نظر متقاربة فى حركة الاعتزال، فكلاهما دعا إلى اتجاهات متقاربة تختلف فى إطارها العام عن مذهب الاعتزال الذى بالغ أصحابه فى التماس التفسير العقلى لعقائد الدين وقضاياه. وقد استهدف الفريقان، وأعنى بهما الأشاعرة والماتُريدية التوفيق بين مبادىء الاعتزال، وموقف أهل السنة القائم على التمسك بتعاليم السلف الصالح، وعدم قبول أى جديد، مع خلاف بسيط فى تطبيق هذا المنهج يرجع إلى ميل الأشاعرة إلى المذهب الشافعى، بينما تميل الماتريدية إلى المذهب الحنفى الذى يخفى وراءه قدراً من تعاليم المعتزلة يفوق القدر الذى بقى لدى الأشاعرة حتى قيل إن الماتريدية معتزلة مستترة. ويرى البعض أنها لم تتوسط بين السلف والمعتزلة كالأشعرية، بل توسطت بين المعتزلة والأشاعرة[2].

وكانت الأشعرية هى الموقف الوسط فى كل مشكلة، فكانت الأكثر انتشاراً بين جمهرة المسلمين، واكتسبوا تأييدهم فى كثير من الأرجاء بينما اقتصرت الماتُريدية على الأقاليم الشرقية للعراق.

مما سبق نستطيع أن نزعم أن هناك علاقة طردية بين ازدهار العلوم، وبين كثرة ونشاط المناظرات ومجالس الجدل، فكلما نشطت حركة العلوم وراجت فى المجتمع، كلما كثرت المناظرات التى يتبارى فيها العلماء.

---

(1) الماتريدى: هو الامام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، والماتُريدى نسبة إلى قرية ماتريد أو ماتريت التى ولـد بها، وهى من قرى سمرقند فى بلاد ماوراء النهر. أخذ العلم عن أئمة العلماء فى عصره. وتوسع فى علوم الدين من فقه، واصول، وكلام، وتفسير، وكرّس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة، فرد على المعتزلة والقرامطة والروافض. ومن مؤلفاته: كتاب التوحيد- مأخذ الشرائع- كتاب الجدل. توفى سنة 333 هـ/9441 م. راجع الماتريدى، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق- بيروت 1970 المقدمة ص 1-3.

(2)د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص 205.

ومما لاشك فيه أن هذه المناظرات قد تنوعت تبعاً لتنوع العلوم، فشهد المجتمع العلمى الإسلامى مناظرات فقهية، ومناظرات علمية، ومناظرات أدبية، ومناظرات طبية ... الخ. وجدير بالذكر أن المناظرات كانت تدار بأسلوب معين قلما يخرج المتناظرون عن قواعده، فإذا حدث وخرج أحد المتناظرين عن أدب المناظرة قوبل برد ممن تُعقد المناظرةُ بحضرته، كأن يكون الخليفة؛ أو أحد الوزراء، أو عالم جليل يوثق فى علمه.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما روى عن بشر المريسى حيث قال [1]: حضرت مجلس عبد الله المامون أنا وثمامة ومحمد بن أبى العباس، وعلى بن الهيثم، فتناظروا فى التشيع، فنصر محمد بن أبى العباس الإمامة (الإمامية)، ونصر على بن الهيثم الزيدية، وجرى الكلام بينهما إلى أن قال محمد لعلى: يا نبطى ما أنت والكلام! فقال المأمون: الشتم عىّ والبذاءة لؤم، إنا قد أبحنا الكلام، وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدنا، ومن جهل ذلك وقفناه، ومن جهل الأمرين حكمنا فيه بما يجب فاجعلا بينكما أصلا، فإن الكلام فروع فإذا افترعتم شيئاً رجعتم إلى الأصول. قال: فإننا نقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمد عبده ورسوله، وذكرا الفرائض والشرائع فى الإسلام، وتناظرا بعد ذلك.

وعن طبيعة مجلس المناظرة نفسه يحدثنا يحيى بن أكثم (قاضى البصرة من قبل المأمون) أن المأمون كان يجلس للمناظرة فى الفقه يوم الثلاثاء، فإذا حضر الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات، أُدخلوا حجرة مفروشة، وقيل لهم: انزعوا أخفافكم، ثم أُحضرت الموائد، وقيل لهم: أصيبوا من الطعام والشراب

(1) تاريخ الطبرى 205/5 بتصرف.

وجدّدوا الوضوء، ومن خُفه ضيق فلينتزعه، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها، فإذا فرغوا أتوا بالمجامرة فبخروا وطيبوا، ثم خرجوا، فاستدناهم حتى يدنوا منه، ويناظرهم أحسن مناظرة، وأنصّفها وأبعدها من مناظرة المتجرين، فلا يزالون كذلك إلى أن تزول الشمس، ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون وينصرفون [1].

وهذا النص يوضح أن مناظرات المأمون (المحب للعلم وأهله) قد اتسمت باحترام وتبجيل العلماء، وإكرام منازلهم، فضلاً عن مناظرته إياهم بدون أدنى علو أو تكبر.

2- الطب :

وكان الواثق بالله محباً للنظر أيضا مكرما لأهله، مبغضا للتقليد وأهله، محباً للإشراف على علوم الناس وأرآئهم ممن تقدم وتأخر من الفلاسفة وغيرهم من الشرعيين، فحضر ذات يوم جماعة من الفلاسفة والمتطببين، فجرى بحضرته أنواع من علومهم فى الطبيعيات وما بعد ذلك من الإلهيات، فقال لهم الواثق: قد أحببت أن أعلم كيفية إدراك معرفة الطب ومأخذ أصوله، أذلك من الحس أم من القياس والسنة؟ أم يدرك بأوائل العقل، أم علم ذلك وطريقه يعلم عندكم من جهة السمع كمـــا يذهب إليه جماعة من أهل الشريعة؟ وقد كان ابن بختيشوع، وابن 'سويه، وميخائيل فيمن حضر، وقيل إن حنيناً بن إسحاق وسلمويه كانوا فيمن حضر فى هذا المجلس أيضاً[2].

وغنى عن البيان أن هذه الأسماء كانت تمثل أقطاب الطب آنذاك، وهذا إن

---

(1) المسعودى،مروج الذهب ومعادن الجوهر،دار الأندلس، طـ الأولى بيروت 1965، جـ3، ص 432.

(2) المسعودى، مروج الذهب 489/3.

دل على شيئ، فإنما يدل على أن مجالس المناظرات - وخاصة التي كانت تعقد فى حضرة الخلفاء والوزراء - كانت تدار بين أئمة العلماء فى التخصصات (الفروع) المختلفة.

وما نلاحظه أيضاً أن أغلب مجالس المناظرات كانت تنتهى بتصنيف كتب تتضمن تفاصيل ما ورد فيها من حوار علمى، وذلك لينتفع بهذه الكتب من لم يحضر المناظرة. ومن ذلك ما قاله الواثق بالله لحنين بعد انتهاء المناظرة المشار إليها: أحسنت فيما ذكرت من هذه الآلات، فصنف لى كتاباً تذكر فيه جميع ما يحتاج إلى معرفته من ذلك، فصنف له كتاباً جعله ثلاث مقالات، يذكر فيه الفرق بين الغذاء والدواء المسهل وآلات الجسد.

وقد ذُكر أيضا أن الواثق سأل حنيناً فى هذا المجلس وفى غيره عن مسائل كثيرة، وأن حنيناً أجاب عن ذلك، وصنف فى كل ذلك كتاباً ترجمه بكتاب " المسائل الطبيعية " يذكر فيه أنواعاً من العلوم[1].

ومن المناظرات ما كانت تعقد لامتحان أحد العلماء فى علمه فى مناسبات خاصة،ومن أمثلة هذا النوع ما روى عن الصاحب بن عباد أنه عرض له مرض صعب،فأمر عضد الدولة بجمع الأطباء البغداديين وشاورهم فيمن يصلح أن ينفذ إليه،فأشار الجميع-على سبيل الإبعاد له من بينهم وحسداً على تقدمه-إلى جبرائيل بن بختيشوع..فاستدعاه عضد الدولة..وقد أعد عنده أهل العلم من أصناف العلوم،ورتب لمناظرته إنساناً من أهل الرّى،فقرأ طرفاً من الطب، وسأل

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن اسحاق..، ص 52.

جبرائيل عن أشياء من أمر النبض،فبدأ (جبرائيل) وشرح أكثر مما تحتمله المسألة،وعلل تعليلات لم يكن فى الجماعة من سمع بها،وأورد شكوكا ملاحا وحلها،فلم يكن فى الحضور إلا أكرمه وعظمه.وخلع عليه الصاحب خلعاً حسنة،وسأله أن يعمل له كُناشا يختص بذكر الأمراض التى تعرض من الرأس إلى القدم ولا يخلط بها غيرها. فعمل كناشه الصغير وهو مقصور على ذكر الأمراض العارضة من الرأس إلى القدم حسبما أمره الصاحب به.وحمله إليه،فحسن موقعه عنده ووصله بشىء قيمته ألف دينار.وكان يقول دائماً:"صنفت مائتى ورقة أخذت عنـــها ألف دينار"[1].

وقد كانت مجالس المناظرات علامة على أن العلم قد بلغ ببعض العلماء حداً إلى الدَّرجة التى معها كان يناظر، ويجادل لافرداً واحداً، بل مجموعة من الأفراد قد يصل عددهم إلى عشرة. فمن أخبار جبرائيل أنه اجتمع فى بعض الأوقات مع عشرة أطباء من أهل زمانه، وفيهم داوود بن سرافيون وتحادثوا طويلاً وجرى حديث شرب الماء عند الانتباه من النوم فقال داوود بن سرافيون: ما فى الدنيا أحمق ممن يشرب الماء عند الانتباه من نومه.فقال جبرائيل: أحمق منه من يتضرم نار على كبده فلا يطفئها. فقال غلام: فكأنك تطلق شرب الماء عنـــد الانتبـــاه من النوم. فقال له جبرائيل: أما محرور المعدة ومن أكل طعاما مالحا: فأطلقه له، وأمنع مرطوبى المعدة، وأصحاب البلغم المالح فان فى منعهم شفاء لما يجدونه، فقال الحـــدث: وقد بقيت الآن واحدة، وهى أن يكون العطشان يفهم من الطب مثل فهمك فيعـــرف عطشه من مـــرارة أو من بلغم مالح، فضحك جبرائيل، وقال متى عطشت ليلاً فأبرز رجـــلك من

(1) ابن ابى أصيبعة، عيون الأنباء ص 211 - 212 بتصرف.

شرب الماء عليه، فاشرب، وإن نقص عطشك، فامســك عن شرب الماء،فانه بلغــم مالح"[1].

3- الإلهيات :

ومن المناظرات ما كانت تنعقد على فترات قد تطول، وقد تقصر حتى يتغلب أحد المتناظرين على الآخر. ومن أمثلة هذا النوع ما جاء فى كتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازى؛ إذ تضمن فصولاً فى ذكر ما جرى بينه، وبين الرازى الطبيب الذى ناظره فى أمر النبوة عند اجتماعهمـــا فى مجلس بالرّى تارة بعد تارة، حيث رد الأول على الثانى قوله بقدم الخمسة: البارى، والنفس، والهيولى، والمكان، والزمان، وقوله إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول، وطعنه فيما أتى من الروايات أن الجدل فى الدين والمرآء فيه كفر، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر فى التباس، ولا تتفكروا فى الله وتفكروا فى خلقه، والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق، وغير ذلك من أشباهه وما شاهــده من الاختلاف بين قوم كل نبى مما احتــج به على دفــع النبوة [2].

ونورد فيما يلى أجزاء من المناظرات بين الرازيين لما فيها من أمور مهمة ينبغى الوقوف عليها.

قال أبو حاتم الرازى: وفيما جرى بينى وبين الملحد أنه ناظرنى فى أمر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه فى كتابه الذى ذكرناه.

فقال:من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على

---

(1) القفطى، الأخبار، ص 101.

(2) المناظــرات بــين الرازيين، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى فى دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة 1982، ص 293.

الناس، وجعلهم أذلة لهم، وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك، ويُشلى بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العداوات، ويُكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس!

قلت: كيف يجوز عندك فى حكمته أن يفعل؟

قال: الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم، وآجلهم، ولا يفضّل بعضهم على بعض، فلا يكون بينهم تنازع، ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتُصدّق كل فرقة إمامها وتكذّب غَيَرَه،ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات. وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى.

قلت: ألست تزعم أن البارئ جلّ جلاله حكيم رحيم؟

قال: نعم.

قلت: فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذى تزعم أنه أولَى بحكمته ورحمته، وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامة ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة؛ إذا كان ذلك أولى بحكمته ورحمته؟

قال: نعم.

قلت: أوجدنى حقيقة ما تدعى! فإنا لا نرى فى العالم إلا إماماً ومأموماً،وعالماً ومتعلماً فى جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالتك، ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلّهم محتاجون بعضهم إلى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة

والعلماء، لم يُلهَموا ما أدعيت من منافعهم، ومضارّهم فى أمر العاجل والآجل، بل أحْوجوا إلى علماء يتعلمون منهم، وأئمة يقتدون بهم، وراضة يرضونهم. وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباهت ظاهر البهت والعناد،وأنت مع ذلك تدّعى أنك قد خصصت بهذه العلوم التى تدّعيها من الفلسفة،وأن غيرك قد حُرم ذلك وأُحوِجَ إليك،وأوجبت عليهم التعلم منك والاقتداء بك.

قال: لم أُخصّ بها أنا دون غيرى، ولكنىّ طلبتها وتوانوا فيها. وإنما حُرموا ذلك لإضرابهم عن النظر، لا لنقص فيهم. والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرّفُه فى هذه الأمور ويهتدى بحيلته إلى أشياء تدق عن فهم كثير منا.وذلك لأنه صرف همته إلى ذلك.ولو صرف همته إلى ما صرفت أنا إليه وطلب ما طلبت،لأدرك ما أدركت.

قلت: فهل يستوى الناس فى العقل والهمة والفطنة أم لا؟

قال: لو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعنيهم لاستووا فى الهمم والعقول.

لابد لنا وأن نتساءل الآن عن البعد المعرفى الكامن فى هذه المناظرات. وعن الاستنتاجات التى يمكن أن نتوصل إليها من خلال تحليلها ونقدها. ولابد لنا أيضاً أن نشير إلى أن أبعاد التحليل الداخلى تكشف لنا عن بعض الأمور المهمة التى لابد من استنتاجها إيجابا أو سلبا فيما يتعلق بحركة المناظرات معرفيا ومنطقياً،وهو ما يمكن أن نشير إليه فى القضايا التالية:

1- الخروج عن أدب المناظرة، حيث وصف أبو حاتم الرازى، الرازى الطبيب بالإلحاد.

ومثل هذه التعديات تعد من قبيل سلبيات فن الجدل والمناظرة.

2- يتبين من المناظرات اختلاف بعض الناس فى فهم بعض قضايا الدين، ويلجأ

أصحاب النظر في الكتب منهم إلى تفسيرات قد تكون مقبولة على الأقل بالنسبة لهم، ولمن يشايعونهم، وغير مقبولة عند خصومهم.

3- لا يقتصر تحصيل العلم على أُناس دون غيرهم، فأى إنسان يستطيع أن يطلب العلـــم ويفهمه؛ إذا صرف همته إليه، و لم يتوان فى تحصيله. ولا يعنى وجود فئة متعلمة دون أخـــرى إلا إضراب الفئة الثانية عن النظر، لا لنقص فيهم.

4- يُفهم من كلام الرازى الطبيب أن العقل أعدل الأشياء قسمـــة بين الناس كما قـــال أفلاطون فى العصر اليونانى، فلو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعنيهم لاستووا فى الهمم والعقول.

وإذا كنّا فيما سبق قد تعرفنا على بعض نماذج المناظرات التى شهدها المجتمع العلمى الإسلامى إبان نهضته العلمية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، فتحدثنا عن مجالس مناظرات دينية وفقهية، ومجالس مناظرات طبية، فمما لاشك فيه أن مثل هذه النماذج لم تكن وحدها التى وُجدت آنذاك، بل لابد وأن المناظـــرات ومجالس الجدل قد تنوعت تبعاً لتنوع العلـــوم المزدهرة فى ذلك الوقت.

ويمكننا أن نتعرف على طبيعة مجالس مناظرات أخرى خاصة بعلوم أخرى – خلافا لما سبق –، ونقصد بها مجالس المناظرات الفلسفية والمنطقية وذلك فيما يلى:

4- الفلسفة :

جمع فيلسوف العرب ، الكندى فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، وهذا الجمع قد مَثَّلَ أهم الأطروحات التى انعقدت من

أجلها كثير من مجالس النقاش والجدل والمناظرات العلمية العقلية .

ويمكن أن تتوقف على مادة تلك المجالس من خلال بعض مؤلفات الكندى وذلك فيما يلى :

تظهر نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى مواضع كثيرة من مؤلفته فنراه وكأنه – عبر كتابه فى الفلسفة الأولى – يدخل فى مناظرة عقلية مستمرة عبر التاريخ ضد خصوم الفلسفة[1] التى يسميها "علم الأشياء بحقائقها" فنراه فى دفاعه عنها يُلزم خصومها وخصومه بالتبعية بالاعتراف بوجوب اقتنائها منطلقاً من أن موقفهم لا يخلو من القول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب . فإن قالوا : إنه يجب : وجب طلبها عليهم . وإن قالوا إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يُعطوا على ذلك برهاناً. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم . كما أن فى علم الأشياء بحقائقهما علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع كل نافع والسبيل إليه . والبعيد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله حل ثناؤه[2] . وهنا يتجلى التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى . وقد مَثَّلَ هذا التوفيق أداة قوية فى الهجوم على أعداء الفلسفة هؤلاء الذين يمقتونها باسم الدين ، وهو من هذه التهمة برآء . بل أنهم بذلك إنما

---

(1) خالد حربى ، المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى (1) الكندى والفارابى ، ط الأولى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية 2003 ، ص 21 .

(2) الكندى ، الرسائل الفلسفية ، كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، تحقيق محمد عبد الهادى ، أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة (د.ت) ، ص 104-105 .

يتاجرون بالدين دفاعاً عن مصالحهم [1]. وهؤلاء عند الكندى هم المتسمون "بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأى ، والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم .. ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، دفاعاً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم علماء الدين ، لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً ، لم يكن له ، فمتى تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً" [2].

ومن أمثلة المناظرات الفلسفية ما دار بين ابن أُسَيد وثابت بن قرة. فقد ناظر أبو موسى عيسى بن أُسَيد، أبا الحسن ثابت بن قرة الحرانى فى عدة مسائل منها: أمر النفوس أهى متناهية أم لا ...؟ وعلم الله بالكليات دون الجزئيات. وسأله أبو الحسن(ثابت بن قرة) عن أن من الأنواع متناهية وأن منها ما كان فى مرتبة واحدة تحت جنس واحد فليس يتقدم بعضها بعضاً فى الطبع، ولايحتاج بعضها إلى بعض. وسأله أيضا عن قضية يستعملها كثير من جلّة المفسرين وهى أن ما لانهاية له لا يكون أكثر مما لانهاية له. وسأل ابن أسيد عن التمييز بين الفصل الذاتى والنوع فإنه مشكل يغلط فيه كثيـــر من الناس. وسأله أن يعطيه العلامة فى ذلك، فأعطاه جملة خفيفة، وقال: إن الفصل فى أكثر الأمر يكون اسمه اسم الكيفية والنوع، فاسمه مشتق من اسم الكيفية التى هى الفصل، والفرق

---

(1) خالد حربى ، المرجع السابق ، ص 22 .

(2) الكندى ، المصدر السابق ، ص 103 – 104 .

بين المشتق، وما اشتق منه. وذكر أبو الحسن أنه لايرى أن العدد ليس له وجود فى الأشياء كسائر الأعراض، ولا هو حال محمولة فى المعدود، بل إنما هو أمر يُحفظ فى النفس كما ذكر أيضا أن هذه سبيل كل الإضافات التى تقع فى الكمية مثل النصف والضعف وغيرهما من النسب، والعظم، والصغر، والمساوى، والأطول، والأقصر، وأنها أشياء تحدث فى النفس عند مقايستها بين المقادير.

وسأل ابن أُسيد عما اختلف فيه من عدد المقولات وهل يَرى أنها عشر - كما قال أرسطوطاليس - أو أكثر من ذلك أو أقل؟.. وقال وجدنا أبا الحسن لا يرى الرأى المشهور فى عدة أنواع الكمية وأنها سبعة، بل يميل إلى أن ها هنا أنواعاً كثيرة للكمية توجد فى أشياء مختلفة، وذكر أن ما توصَف به الكيفية من أنها أشد أو أضعف أو مساوية، ضرب من ضروب الكمية.قال ابن أُسيد: فطال الكلام فى ذلك، واختلفت بينى وبين أبى الحسن مناظرة فيها جوابات كثيرة، واستقر آخرها على أن قال أبو الحسن: إنى ما أوجبت فى الأشياء أن تكون معدودة ويكون لها عدد سواها إلا متى كانت متباينة، منحازاً بعضها عن بعض[1].

يتبين من هذه المناظرة الفلسفية أنه من كان يتصدى لمثل هذا النوع من المناظرات لابد أن يكون حاذقاً فى فنون الفلسفة، حكيماً يمسك بناصية معظم العلوم والمعارف التى كانت تندرج تحت عباءة أُم العلوم. ونحن نعلم أن ثابتا بن قرة لم يكن فى زمانه من يماثله فى صناعة الطب ولا فى غيره من جميع أجزاء

---

(1) انظر تفاصيل هذه المناظرة فى مجلة تاريخ العلوم العربية والإسلامية، الصادرة عن معهد تاريخ العلوم العربية والاسلامية بألمانيا، المجلد الحادى عشر 1997، ص 4-15.

الفلسفة والتنجيم والهيئة والحساب والهندسة . وكان عيسى بن أُسيد تلميذ ثابت بن قرة، وعنه أخذ، وبه برع فى فنونه[1] إلى درجة أنه ناظره وجادله!

يتضح مما سبق أن مجالس المناظرات والجدل قد لعبت دوراً هاماً فى إيجاد جماعات علمية متنافسة بصورة خاصة بتلك المجالس. لكن لم يقتصر الأمر على مجالس المناظرات فقط، حيث لعبت مراكز الثقافة التى انتشرت فى المجتمع الإسلامى فى ذلك الوقت، والتى جذبت إليها رجال العلم والأدب، لعبت دوراً آخر فى إيجاد الجماعات العلمية المتنافسة، والتى كانت تمثل مدناً ومراكز بعينها داخل المجتمع العلمى الإسلامى ككل.

ففى مركز أصبهان أو الرّى كان بلاط بنى بويه هناك كعبة يؤمها العلماء، ورجال الأدب الذين ينافسون نظراءهم فى البلاط السامانى فى بخارى مطلع نجوم أدباء الأرض، وموسم فضلاء الدهر. ذكر أبو جعفر الموسوى أن والده أبو الحسن اتخذ دعــوة ببخارى فى أيام الأمير نصر الثـــانى بـــن أحمد (330-301 هـــ/913-941 م) جمع فيها أفاضل غربائها من العلماء والأدباء.. وأقبل بعضهم على بعض يتجاذبون أهداب المذاكرة، ويتهادون ريحان المحاضرة. وقد تمتع بلاط السلطان محمود الغزنوى فى غزنة بشهرة واسعة، ونقل كثيراً من المؤلفات إلى غزنة، كما كان من أكثر السلاطين ميلاً إلى الأدب – على الرغم من إساءته لرجاله-. ومن أخباره أنه كاتب بلاط خوارزم قائلا: قد علمت أن ببلاط خوارزم شاه كثير من العلماء الذين نبغ كل منهم فى فنه مثل فلان وفلان، وعليك أن ترسلهم إلى بلاطى ليكون لهم شرف المثول بين يدى،

---

(1) القفطى، الأخبار، ص 164

ونقوى على الاستفادة من علمهم وحذقهم، وأرجو من أمير خوارزم أن يسدى إلينا هذا الجميل، وأُجيب طلبه. وهنا ينتقـــل التنافس من بين الجماعات العلمية فى الأقطار الإسلامية إلى السلاطين، والملوك؛ إذ إن معظم سلاطين وملوك هذا العصر كانوا يتفاخرون بمكانة أقطارهم العلمية بين الأقطار الإسلامية المختلفة. ففى بلاط الحَمْدانيين فى الموصل، وفى حلب خاصة كانت حضرة سيف الدولة مقصد الوفود، وموسم الأدباء، وحلبة الشعراء. ويقال إنه لم يجتمع قط بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدّهر [1].

وفى بلاط الطّولونيين والإخشيديين والفاطميين اشتهرت مصر بطائفة كبيرة من العلماء والمحدّثين والمتصوفة والأدباء والشعراء والمؤرخين منهم: القاضى بكار بن قتيبة، وذو النون المصرى المتصوف، والربيع بن سليمان تلميذ الإمام الشافعى، وابن الحكم المتوفى سنة 257هـــ/870م، وأول مؤرخى مصر الإسلامية. وبلغ الأدب بمصر فى عهد الطولونيين درجة عظيمة من التقدم، فقد روى أن فهرست أسماء شعراء ميدان إبن طولون كان يقع فى إثنى عشر كراسة. أما مدينة الفسطاط فقد عاد لها رونقها وبهاؤها بعد تخريب مدينة القطائع على أثر زوال الدولة الطولونية سنة 299 هـــ/911 م، فنبع فى عهد الإخشيديين كثير من الفقهاء، والأدباء، والمؤرخين، والشعراء، وأصبحت مساجد عمرو، وإبن طولون، والأزهر، والحاكم مراكز هامة للثقافة لاسيما بعد أن حول يعقوب بـــن كلس الأزهر فى سنة 378هـــ/988م إلى جامعة تدرس فيها العلوم والآداب بعد أن كان مقصوراً على إقامة الدعوة الفاطميـــة. وفى بلاط الأمويين نافست قرطبة بغداد، والقاهرة، وبخارى، وغزنة، وأصبهان وغيرها من

(1) راجع د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى حـــ3 / 340-343.

أمهات المدن الإسلامية، فأصبحت حاضرة الأندلس سوقاً نافقة للعلم وكعبة لرجال الأدب.. ومن ثم ظهرت فيها طائفة من العلماء، والشعراء، والأدباء، والفلاسفة، والمترجمين والفقهاء وغيرهم[1].

وقد شهد المجتمع الإسلامى شكلاً آخر من المناظرات غير الشكل المتعارف عليه من انعقاد مجلس يتبارى فيه المتناظرون وجهاً لوجه، فكثيراً ما كان العلماء، والفلاسفة، والأدباء، والشعراء، يتجادلون، أو يتناظرون كتابة دون أن يرى الواحد منهم الآخر، ولكنهم يعرفون بعضهم بعضاً من قراءة، واطلاع كل طرف على كتب الطرف الآخر. وفى أحيان كثيرة نجد العالم، أو الفليسوف، اللاحق يجادل ويناظر السابق عليه بفترات زمنية قد تطول لتصل إلى قرون ونقصد بهذا النوع من المناظرات ما يسمى " بالردود " كأن نقول كتاب زيد فى الرد على عمرو.. وهكذا. ومن أمثلة هذا النوع ما يلى:

5- الطب النفسى :

رد حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة 411 هـ/1020 م فى كتابه "الأقوال الذهبية فى الطب النفسانى " على كتاب الرازى الطبيب المتوفى سنة 313 هـ/925 م " الطب الروحانى". قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الأ ل من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحانى: هذا فصل قوله ومحصوله إن ما كان تكلم عليه فى إصلاح الأخلاق جَعَلَه كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الرّوحانى ليكون قريناً لكتابه المنصورى فى الطب الجسمانى وَعَديلاً له لما فيه من عموم النفع وشموله. وتأملنا الكتاب

(1) راجع المرجع السابق، جـ3، ص 343-344.

المنصورى ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للأعلال على ترتيبها وتشفيعها، ليس كما جعله قريناً له وعديلاً.. إن العديل إنما يجعل عديلا لما عادله بموازنة ومشابهة تجمعانهما. ولّما كان ما جعله عديلاً للكتاب المنصورى من كتابه فى الطب الرَّوْحَانى غير مشابه له إلا فى التأليف والتبويب،كان تسميته للكتاب بالطب الروحانى خطأً كبيراً[1].

هذا النص لحميد الدين الكرمانى يوضح بصورة جلّية مدى تمسك العلماء بأخلاقيات النقد العلمى الحديث من عدم الوقوف على ذكر مواضع الخطأ فقط، ولكن الاهتمام ببيان أوجه الحسن بنفس قدر بيان أوجه المساوىء.

وما نلاحظه أن القدماء تنبهوا إلى الكثير من المزالق التى تفسد البحث العلمى، وأشاروا إليها واعتبروها واجبة الاعتبار، إذ وجدناهم ينوهون فى صدر البحث دائماً إلى القواعد البحثية الأخلاقية التى ينبغى وضعها فى الاعتبار، وكأنهم بذلك أرادوا أن ينبهونا إلى أهمية القيم فى البحث العلمى[2].

وعلى ذلك نجد الكرمانى يبتدىء نقده لكتاب الرازى"الطب الروحانى" بالإشادة بصاحبه على تأليفه لكتابه"المنصورى"،ثم يعيب عليه تشابه "الطب الروحانى" مع "المنصورى" فى التأليف والتبويب.

ثم يستطرد الكرمانى فى بيان أوجه النقص - التى يراها هو-فى كتاب الطب الروحانى، فيذكر مثلاً أن هذا الكتاب يخلو من ذكر الأمراض النفسيَّة والأمور المُزيلة لها.

ولكننا نرى - من منطلق قاعدة التواصل المعرفى - أن الكرمانى قد أخطأ

---

(1) الرازى، كتاب الطب الروحانى، ضمن رسائل فلسفية، م. س، ص 15-16.

(2) د. ماهر عبد القادر محمد،فلسفة العلوم، الميثودولوجيا (علم المناهج)، دار المعرفة الجامعية2000، ص191

فى وصفه للكتاب بهذه الصورة؛ إذ إن المطّلع حتى على فهرست كتاب الطب الروحانى للرازى سوف يدرك للوهلة الأولى أن الرجل قد تحدث عن بعض الاضطرابات النفسية. وإلا فما القول فى فصول من الكتاب تحمل عناوين مثل: فى قمع الهوى وردعه (الفصل الثانى) - فى دفع العجب (السادس) - فى دفع الحسد (السابع) - فى دفع المفرط الضار من الغضب (الثامن) فى صرف الغم (الثانى عشر). أليست هذه الأمور، وأعنى بها: الهوى، والعُجب، والحسد، والغضب، والغمّ من قبيل الاضطرابات النفسية التى تتطلب العلاج؟!

كما أن الكرمانى غير مُحق فى قوله: "ولا فائدة من قراءته"[1]، لأن موضوعات الكتاب مفيدة جداً على الأقل بالنسبة للطبيب والمعالج النفسى كأخلاق ينبغى التمسك بها، خاصة وهو يعالج الاضطرابات النفسية.

إن التاريخ العلمى للحضارة العربية الإسلامية ملىء بهذا النوع من الكتابات التى اتخذت النقد سبيلاً للوقوف على الحقيقة، والوصول إليها. فالنقد هو عماد الأبحاث، ومحورها، وهو يدل على الوعى الفكرى أوضح دلالة، ويشير إلى النشاط الواعى للانسان المفكر[2].

وهناك شكلاً آخر اتخذته كتب "الرودو" ، وهو أن يرد أحد تلامذة الأستاذ أو الإمام على من طعن فى أستاذه أو إمامه ، حتى لو لم يكن الأستاذ أو الإمام على قيد الحياة . ومن قبيل ذلك كتاب "الردود والانتصار لأبى حنيفة إمام فقهاء الأمصار" ويسمى "الفوائد المنفية فى الذّب عن أبى حنيفة " فى [3]

---

(1)الرازى، الطب الروحانى، ص 16.

(2) د.ماهر عبد القادر محمد،فلسفة العلوم رؤية عربية، دار المعرفة الجامعية،الاسكندرية 1999، ص 255.

(3) فهرس المخطوطات المصورة ، صنعه عصام محمد الشنطى ، معهد المخطوطات العربية ، الجزء الثانى التاريخ ، القسم السادس ، القاهرة 2001 ، ص 116 -117 .

لأبي الوجد شمس الأئمة محمد بن محمد بن عد الستار العمادى الكردى الحنفى ، المتوفى 642 هـ . وهو يضّمنه مناقب أبي حنيفة والرد على أبي حامد الغزالى فيما ذكر عنه ، ويبدأه بقوله .. وبعد فإنى ما كنت أسمع شفعوياً يذم إمام الأئمة وسراج الأمة أبا حنيفة .. حتى دخلت حلب ، فسمعت أن غلام مدرس من الشفعوية لعن أبا حنيفة .. ثم توالى على سمعى أنهم يسيئون القول فى الحنفية .. ووقع فى يدى جزارة فيها أن أبا حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى أحد رؤساء الشفعوية ذكر فى آخر كتابه المرسوم بالمنخول فى الأصول بأن قدم فيه مذهب الشافعى على سائر المذاهب وفضله على سائر أصحاب المناصب مثل أبي حنيفة .. فقلتُ فى نفسى لا أتيقن هذا ما لم أُطالع الموسم بالمنخولى .. فوجدته كما نسخ فى الجزارة ، فسألنى بعض أصحابى أن أكشف عن تزويد هذا الطاعن .. فشرعت فى ذلك .

6- النحو والمنطق :

وقد شهد المجتمع العلمى الإسلامى نوعاً خاصاً جداً من المناظرات، وتأتى خصوصيته من جانبين، الأول يتمثل فى أن المناظرة تدور بين علّمين مختلفين. والثانى يتمثل فى أن كل متناظر يمثل أمة بأثرها من خلال دفاعه عن علمها، وهجومه على علم مناظره الذى يمثل أمة أخرى. ومن أشهر مناظرات هذا النوع، تلك المناظرة التى دونها أبو حيان التوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة[1] بين النحو، ممثلاً فى أبي سعيد السيرافى (ت 368 هـ/978 م) والمنطق ممثلاً فى أبي بشر متى بن يونس (ت 328 هـ/939 م). ودارت المناظرة فى حضرة

(1) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ضبط وتصحيح أحمد أمين، وأحمد الزين، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939. والمناظرة تقع فى الجزء الأول من ص 107 إلى ص 128.

الوزير ابن الفرات.

وتكشف المناظرة بوضوح بين المنطق والنحو عن حوار بين الوافد والموروث. وهو حوار طبيعى ينشأ فى كل عصر بين ثقافتين، الدخيلة والأصيلة، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة، بين ثقافة العجم وثقافة العرب، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر، أو بين المتقدمين والمتأخرين، وهو نفس التقابل الموجود حالياً بين ثقافتنا المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية، وأنصار الثقافة الإسلامية. فقد كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً، والسلف هم السلف قديما وحديثا. كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثاً[1].

ويوضح التحليل الداخلى لنصّ اَلَمُحَاوَرَة أَنَّها تَشْتَمَل على ثلاث مستويات تمثل الهجوم والدفاع المُتَبَادل بين النحو والمنطق. وتكشف عن النظم المعرفية التى تشكل البنية الداخلية للمحاورة ككل. والمستويات الثلاث هى كما يلى:

أ – المستوى الإبستمولوجى الأول: المنطق مرتبطاً باللغة:

واجه أبو سعيد السيرافى أبو بشر متى بن يونس قائلاً:حدثنى عن المنطق ما تعنى به؟ قال متىّ:إنه آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من د.'لحه. وهذا خطأ عند النحوى (السيرافى) لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كان الكلام بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كان البحث بالعقل. كما أن

---

(1) د. حسن حنفى هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية 1998، جـ1، ص 108.

واصع المنطق يونانى فالتزم باللغة اليونانية، وعليه فلا يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكما لهم، وعليهم ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه. ولكن المنطـــق على رأى المنطقى (متى) يبحث فى الأغراض المعقولة.. والناس سواسية فى المعقولات ومبادئ الرياضيات، فحاصل جمع أربعة إلى أربعة هو ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما اشبهه. وحتى إن كان الأمر كذلك فإن الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لايوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف. وبذلك يوجب السيرافى ارتباط المنطق باللغة، ويقر متى بذلك[1].

ب- المستوى الإبستمولوجى الثانى: حاجة العلمين إلى بعضهما:

عندما سأل السيرافى مَتّى عَنْ حَرف واحد من حروف اللغة وهو حرف (الواو) وكيفية استخراج معانيه بمنطق أرسطو؟ بهت متى وقال: هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطقى إليه، أما النحوى فحاجته إلى المنطق شديدة، لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ، والمعنى أشرف من اللفظ.

وهنا يرفض السيرافى أن يتمايز المنطق بالمعنىعن النحو باللفظ لأن النطق، واللغـــة، واللفظ، والإفصاح، والإعراب، والإبانة، والحديث، والإخبار، والاستخبار، والقرض والتمنى، والنهى، والحضّ، والدعاء، والنداء، والطلب كلها من واحد بالمشاكله والمماثلة.. والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللّفظ طبيعى، والمعنى عقلى.

---

(1) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، جـــ 1 ص ص 109-111

فإن قال المنطقى: يكفينى من لغتكم هذه الاسم، والفعل، والحرف، ليبلغ بها إلى أغراض قد هذبتها له اللغة اليونانية. قال النحوى: أخطأت، لأنك فى هذا الاسم، والفعل، والحرف فقير إلى وصفها وبنائها على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء، والأفعال، والحروف، فإن الخطأ والتحريف فى الحركات كالخطأ والفساد فى المتحركات.كما أن اللغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها، فى أسمائها، وأفعالها، وحروفها، وتأليفها، وتقديمها، وتأخيرها، واستعارتها، وتحقيقها، وتشديدها، وتخفيفها، وسعتها، وضيقها، ونظمها، ونثرها، وسجعها، ووزنها، وميلها، وغير ذلك مما يطول ذكره.

وينتهى السيرافى (النحوى) فى هذا المستوى إلى رفض الثنائية بين اللفظ والمعنى، بين النحو والمنطق لأن كل منهما محتاج للآخر. فإدعاء متّى (المنطقى) بأن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى، والمنطقى ينظر فى المعنى لا فى اللفظ إدعاء باطل. وربما يصح ذلك لو أن المنطقى كان يسكت ويجيد فكره فى المعانى، ويرتب ما يريد بالوهم السانح، والخاطر العارض، والحدس الطارئ، فأما وهو يزن ما صح له بالاعتبار،والتصفح إلى المتعلّم والمُناظر، فلا بد له من اللفظ الذى يشتمل على مراده،ويكون طِباقا لغرضه،وموافقا لقصده[1].

ج -المستوى الإبستمولوجى الثالث: جودة العقل تغنى عن المنطق، ولا تغنى عن النحو:

يذهب السيرافى فى هذا المستوى من المناظرة إلى أن الله إذا منَّ على إنسان بجودة العقل، وحسن التمييز، ولطف النظر، وثقب الرأى، استغنى عن

(1) الإمتاع والمؤانسة، جـ1، ص ص 114-116، ص 119.

مغالق وشبكات المنطق مثـــل: الجنس، والنوع، والخاصـــة، والفصل، والعرض، والشخص والخَلّيّة (هل) والأَيْنية (الأين) والماهية، والكيفية، والكمّيّة، والذاتية، والعرضية، والجوهريـــة، والهَيوليـــة والصوريـــة، والأيسيـــة والليسيـــة (الإثبات والنفى)... إلى غير ذلك من مسائل منطقية يـــوْد المناطقـــة أن يشغلوا بها الجاهل على رأى النحوى (السيراف). وعلى ذلك فليست الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان كما زعم المناطقة لأن العقل قد استغنى قبله بغيره من الكتب، والمنطق ليس هو العقل كما يزعم المناطقة، فعبارة " كن منطقياً " تعنى عندهم كن عقلانياً أو عاقلاً أو اعقلْ ما تقول، لأن المنطق عندهم هو العقل، وهذا قول مدخول، لأن المنطق على وجره هم عنها فى سَهو. أما عبارة " كن نحويا لغويا فصيحا " فمعناها: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رُم أن يفهم عنك غيرك. ولو عرف المنطقى تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم، ووقف على غورهم فى نظرهم وغَوصِهم فى استنباطهم، وحُسن تأويلهم لما يَردُ عليهم، وسَعةِ تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة، والجهات القريبة، والبعيدة، لاستصغر نفسه، ولما احتاج المنطق [1].

وانتهت المناظرة بانتصار السيراف (النحو) على متى (المنطق) أى بانتصار وتعظيم علوم العرب على علوم اليونان. والحاضرون يتعجبون من جأش أبى سعيد الثابت، ولسانه المتصرف، ووجهه المتهلل، وفوائده المتتابعة. قال الوزير ابن الفرات مختتماً: عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نَدّيت أكباداً وأقررت عيوناً، وبيضت وجوها، وحُكت طِرازاً لا يبليـــه الزمان، ويتطرق إليه الحدثان.

---

(1) الإمتاع والمؤانسة جـــ1، ص ص 123-127.

7- الطبيعات :

مـــن أهم أنواع المناظرات التى شهدها المجتمع العلمى الإسلامى ، نوعاً مميزاً جداً ، وأعنى به المناظرات الكتابية التى اتخذت المراسلات الكتابية سبيلاً لها . وتأتى أهمية هذا النوع من المناظرات من أن كل عالم من الاثنين المتناظرين ، كـــان لديـــه فرصة أكبر لإجادة الرد على مناظره ، فرصة لم تتوفر بالقطع لمن يناظر وجهاً لوجه فى مجلس المناظرة المعتاد .

ففى مثل هذا النوع من المناظرات الكتابية ، ترى العالم أو المفكر يتلقى رســـالة مناظـــره ، فـــيعكف عليها بالدارسة والنقد ، والتقليب فيما لديه من مصـــنفات فى موضع المناظرة . وبعد البحث والتحرى الدقيق ، يبعث لمناظره الـــرد ، مقترناً فى أغلب الأحيان بسؤال جديد . وهكذا تستمر المناظرة بينهما لفتـــرات معيـــنة قد تطول ، وقد تقصر بحسب موضوع المناظرة ، الأمر الذى يـــؤدى إلى تطـــور وتقدم موضوع العلم المتناظر عليه ، خاصة وأن مثل هذه المناظرات كانت تفرد لها مؤلفات خاصة ، ليتتفع بها بعد الفراغ منها .

ومما وصلنا من هذا النوع من المناظرات ، ما ذكره أبو الريحان البيرونى عن المناظرة الكتابية التى دارت بينه وبين ابن سينا فى الطبيعات ، فقال البيرونى نصـــا : "ما جرى بينى وبين الفتى الفاضل أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا من المذكرات فى هذا الباب" [1].

ونورد فيما يلى قطوف من هذه المناظرة لما لها من أهمية فى تطور علم الطبيعة العربى ، خاصة وأن طرفيها يعدان من أئمة هذا العلم ، وهما أبو الريحان

---

(1) أبو الريحان البيرونى ، الآثار الباقية عن القرون الخالية ، طبعة 1923 ، ص 257 .

وقـــد جمع محاورات هذه المناظرة الكتابية ، وحققها بالفارسية ، سيد حسين نصر ، ومهدى محقق ، ونشرت بمعرفة مركز المطالعات ، جابخانة ، مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه طهران 1352 هـــ .

البيرونى ، والشيخ الرئيس ابن سينا .

ففى المسالة الثالثة فى الطبيعات يجرى الحوار كالآتى :

البيرونى : كيف الإدراك بالبصر ، و لم ندرك ما يكون تحت الماء وشعاع العين ينعكس عن الأجرام الصقيلة وسطح الماء صقيل ؟

ابن سينا : "الإبصار عن أرسطوطاليس ليس هو بخروج شعاع من العين ، وإنما ذلك قول أفلاطن ، وعند التحصيل لا فرق بيّن بينهما ، فلأن أفلاطن أطلق هذا القول إطلاقاً عامياً أتى حسب ما يجوز العامة ، وقد بين ذلك الشيخ أبو نصر الفارابى فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين" .

لكن الإبصار عند أرسطوطاليس إنما هو الانفعال فى الرطوبة الجليدية فى العين لمماسة سطح المشف المستحيل عن الألوان القابل لها المؤدى لها عند المحاذاة للجرم المؤدى لونه ، ولما كانت الرطوبة الجليدية مشفة استحالت وانفعلت عن اللون .

ومتى ما زالت هذه الرطوبة التى جعلت آلة تحس بها القوة الرائية ، أدركت هذه القوة ما ظهر فيها من التأثير ، فكان ذلك إبصاراً ، وبيان القول فيه تفسير المفسرين للمقالة الثانية من كتاب النفس للفيلسوف وتفاسيرهم لكتاب الحس له ، فإذا كان كذلك والماء والهواء جسمان مشفان مؤديان إلى الحواس الرائية كيفيات الألوان ارتفع ذلك الشك.

لم يقتنع البيرونى بإجابة زميله ابن سينا فأرسل إليه ثانية يقول :

"ما حصل من جوابك إلا تحديد البصر عند أرسطو لا التفسير ، وربما احتاج هذا الشئ إلى اختلاف كثير من التفاسير ، ويجب مما قلت أن لا يميز الناظر بين الأبعاد ، وأن يسرى الصغير بالقرب من الكثير بالبعد فى مكان واحد سواء .

وكـــذلك الأمر فى الأصوات ، يجب أن يُسمع صوت الحمير من البعد الأبعد كالخفى من البعد الأقرب ، وأن لا يميز بين أصوات المصوتين ، ولو كان المشـــف ينفعل باللون كان البلور إذا وضع عليه سواد من أحد جوانبه ثم نظر إليه من أحد الجوانب ما خلا المقابل للسواد يرى أسود ، وأيضاً لم يكن السؤال عن لمية الإدراك ما تحت سطح الماء ، أى سألته عن إدراك بنفوذ البصر فيه مع إدراك مـــا قابـــل سطحه بانعكاس الشعاع فى وقت واحد . وهنا يتولى الفقيه المعصومى تلميذ ابن سينا الرد على البيرونى قائلاً:

" ذكرت أنه لم يذكر فى الجواب إلا مذهب الفيلسوف فى إدراك البصر ، نعم لأنك لم تسأله إلا عن كيفية الإدراك بالبصر ، فبيّن لك أنه ليس بشعاع خـــارج من البصر بل هو تشكل الألوان فى الرطوبة الجليدية فى العين بوساطة الهـــواء ، إذ هـــو المشف المؤدى للألوان ، لكنه ما لم يحصل ضياء كان مشفاً بالقوة ، فإذا حصل الضياء صار مشفاً بالفعل وأدى الألوان إلى ما وراء الرطوبة المشفة فى العين ، فصادمته وتشكلت فيه ، ولهذا ليس له لون فى ذاته ليكون هو الـــذى يـــدرك به الألوان كالماء ليس له ذوق لأن الرطوبة هى التى بها يدرك الذوق.

وأمـــا تمييز اختلاف الأبعاد والصغير والكبير بالبصر ، فإن ذلك مسألة مستأنفة ولبيانها حاجة إلى تطويل ، وكذلك الأصوات لأنا وجدنا الكبير البعيد والقـــريب الصغير يغايران على الاستقراء ، فتصور بأنه ذلك ، وحصل لنا به التمييز بينهما ، ولو كان إنساناً لم يعهد جبالاً رفيعة السمك قط ، فرأى جبلاً رفيعاً من بعيد لم يمكنه تصور مسافة ما بينه وبينه ، وربما ظنه قريباً منه وأصغر فى الحجم لعلة اعتياده لذلك .

وأما من استقرأ اعتماد رؤية الجبال وأبعادها ، لم يكد يخفى عليه البعد إذا رأى شيئاً منها ، وكذلك من سمع صوتاً لم يعتده و لم يسمع بمثله قط ، أو لم يعتده كثيراً لم يمكنه أن يميز كثيرها على البعد من يسيرها على القرب كأصوات الصواعق والزلازل وما أشبهها ، فقد ثبت أن هذا ليس لما ذَكرت ، بل لأجل العادة .

وأما الحديث على السواد ، وقولك إنه يجب أن يرى أسود كله فباطل ، فـإن الأشياء المشفة وإن أدت الألوان إلى الإبصار فإنها تؤديها على المسامتة وعلـى الخط الأقصر بينها وبين البصر لا على التقويس والانحناء ، فمقدارها يسامت البصر من السواد فى البلور يراه أسود وما فضل عليه يراه أبيض .

وأما سؤالك عن كيفية إدراك البصر السمك تحت سطح الماء والنجوم فوق فى حالة واحدة ، فكما تقوله فى إدراك شعاع البصر لهما جميعاً نقوله نحن فى تشكلهما فى العين".

البيرونى : " زعم أن الكواكب إذا تحركت حمى الهواء المماس لها ، وقد علمنا أن الحرارة بإزاء الحركة ، والبرودة بإزاء السكون ، وان الفلك إذا تحرك حـــركته السريعة حمى الهواء المماس له ، فكان منه النار المسمى أثيراً ، وكلما كانت الحركة أسرع ، كان الإحماء أبلغ وأشد ، ومن الواضح البيّن أن أسرع الحـــركات فى الفلك التى هى فى معدل النهار ، وإن كان ما قرب من القطبين يكون أبطأ حركة ..." .

" **ويجيب ابن سينا بلفظه** :

" ليست النار عند أكثر الفلاسفة كائنة بحركة الفلك ، بل هى جوهر واســـطقس بذاتها ، ولها كرة وموضع طبيعى بذاتها كغيرها من الاسقطسات ،

ولــيس ما حكيت إلا مذهب من جعل الأسطقس شيئاً واحداً من الأربعة أو اثنين أو ثلاثة منها مثل "ثاليس" حين جعلها الماء ، وهر قليطس إذ يجعلها النار ، وديوجالس إذ جعلها جوهراً بين الماء والهواء ، وانكسندرس حين يجعلها هواء ، ويجعــل كــل واحد منهم الأجرام الأخرى ، والمتولدات عوارض تعرض فى الجسم أية ما وصفوه ، وأنه ليس يكون عن جسم آخر ، ويقول انكسمندرس القول الذى حكيته أن الجوهر الأول هواء ، فإذا أصابته كيفية البرودة صار ماء ، وإذا سخن من تحريك الفلك كان ناراً أو أثيراً .

أما أرسطوطاليس فليس يجعل شيئاً من الكليات الأربعة بكائن عن شئ آخر ، ويجوز ذلك فى جزئياتها ، فليس إذن هذا الاعتراض يلزم أرسطوطاليس ولا من بهذا القول ، وهو القول السديد الصواب ..." .

وفى المســألة الســابعة من مسائل أخرى فى الطبيعات تجرى الأسئلة هكذا:

البيرونى : إذا كانــت الأجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة ، وكان انصداع القماقم الصيّاحة وغيرها لأجل ذلك ، فلم صارت الآنية تتصدع وتنكسر إذ جمد ما فيها من الماء .

ابن سينا : إن من نفس المسألة يمكن أن يخرج لها جواب ، فإنه كما أن الجســم لما انبسط عند التسخين طلب مكاناً أوسع ، فشق القمقمة ، كذلك الجسم إذا انقبض عند التبرد وأخذ مكاناً صغيراً كان أن يقع الخلاء فى الإناء ، فشق وانصدع لاستحالة ذلك ، ولهذا من الطبيعة وجوه غير هذا ن وهى العلة لأكثر ما يقع من هذا ، ولكن فيما ذكرنا كفاية فى الجواب .

حوار علمى راقى ، يوضح مدى الشوط الذى قطعه العلماء العرب فى

سير البحث فى علم الطبيعة وتطوره وتقدمه ، خاصة وأن طرفى الحوار البيرونى وابن سينا يعدان من أئمة هذا العلم .

الباب الثانى

أثر المدارس الكلامية فى

تطور علم الحوار

الفصل الرابع

المعتزلة تولد بحوار

مما لاشك فيه أن كلاً من الفلسفة وعلم الكلام يُعلى من شأن العقل ويجعله محوراً أساسياً فى أبحاثه. وإذا كان العقل بما يقدمه من أدلة يمثل أحد الأسس المتينة فى بنية المناظرات والجدل والنقاش، فإنه لابد وأن يكون هناك علاقة بين المدارس الفلسفية والكلامية التى ظهرت فى المجتمع العلمى الإسلامى، وبين حركة الجدل والمناظرات التى شهدها هذا المجتمع. إذن ينبغى علينا أن نتوقف فى هذه النقطة عند تلك العلاقة – المفترضة – لنتبين مدى حجمها وما أدت إليه من أثر فى بنية المجتمع العلمى.

أما بالنسبة للمدارس الفلسفية، فإن أكبر من يمثلها – فى الفترة التى حددها البحث – فيلسوف العرب، والمعلم الثانى، أعنى الكندى، والفارابى. ونظراً لأهمية هذين الفيلسوفين وأثرهما فى تكوين جماعات أو مدارس فلسفية مهمة، فقد خصصنا لهما موضعين مستقلين من هذا البحث. ومن ثم فإن حديثنا فى هذه الجزئية ينصب على المدارس الكلامية.

انتهينا أثناء التعريف بعلم الكلام إلى أن المهمة الرئيسية له هى الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. ونعتقد أن السبب فى تأكيد جانب الدفاع فى مهمة علم الكلام يرجع إلى الحملة التى قام بها الحنابلة ضد علم الكلام.وهى حملة بدأها ابن حنبل نفسه (المتوفى سنة 241هـ / 855م)، ففى المناظرة التى جرت بينه وبين إبن أبى دؤاد فى حضرة المعتصم،قال: "لست أنا صاحب كلام وإنما مذهبى الحديث " كذلك ينسب إليه أنه قال: " لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا يرى أحد نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل"[1].

(1) د.عبد الرحمن بدوى،مذاهب الإسلاميين،دار العلم للملايين،بيروت،الطبعة الثانية 1979، جـ1، 14-15.

ومن أوائل الذين تعرضوا للرد على دعوى أحمد بن حنبل والحنابلة عموماً فى مسألة ذم الكلام والنهى عن الخوض فيه، أبو الحسن الأشعرى وذلك فى "رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام" حيث ذكر[1]: أن طائفة من الناس ثقل عليهم النظر والبحث عن الدين. ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون، والجسم والعَرَضَ، والألوان والأكوان، والجزء، والطفرة، وصفات البارى بدعة وضلالة، لأنه لو كان خيراً لما فات النبى صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولتكلموا فيه.. وبعد أن ذكر الأشعرى جملة ما احتجوا به فى ترك النظر فى الأصول، أفرد فى الرد عليهم ثلاثة أجوبة حاول بها أن يثبت أن أصول مسائل الكلام مُعينة وموجودة فى القرآن والسنة جملة غير مفصلة[2].

(1) أبو الحسن الأشعرى، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام، ذيل كتاب اللُمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت 1953، ص 85 وبعدها.

(2) قال الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى الجواب الثانى: إن يقال لهم إن النبى صلى الله عليه وسلم لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه من الكلام فى الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة،وإن لم يتكلم فى كل واحد من ذلك كلاماً معّيناً.وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة.غير أن هذه الأشياء التى ذكرتموها معينة أصولها موجودة فى القرآن والسنة جملة غير مفصلة.

أمـا الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود فى القرآن وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتـراق. قـال الله تعالى مخبراً عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه فى قصة أُفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان إلى مكان ما د على أن ربه عز وجل لايجوز عليه شىء من ذلك، وإن جاز عليه الأُفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله.

وأما الكلام فى أصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من الكتاب. قال الله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" وهذا الكلام موجز منّبه على الحجة بانه واحد لاشريك له وكلام المتكلمين فى الحجاج فى التوحيد بالتمانع والتغالب فانمـا مرجعه إلى هذه الآية وقوله عز وجل "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض" إلى قوله عز وجل "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم". وكلام –

وبهذه الرسالة فتح الأشعرى باب المناظرات والنقاش العقلانى على مصرعيه، إذ حاول كل فريق أن يقدم من الحجج والبراهين ما يؤيد به آراءه، ويضحد فى الوقت نفسه آرآء الخصوم من الفرق الأخرى. وأننا إذا افترضنا أن الفرق الدينية فى ذلك الوقت هى بمثابة جماعات علمية لكل جماعة تعاليمها الخاصة بها، فإن الاختـــلافات فى الآراء والتعاليم جعلت التنافس هو الرابطة التى تحكم علاقات هذه الجماعات بعضها ببعض. وقد عبرت كل جماعـــة عن هذا التنافس فى صورة ردود مكتوبة فى بعض الأحيان، وفى شكل مناظرات علمية فى مجالس خاصة فى أحيان أخرى. ومن أمثلة النوع الأول " كتاب اللُمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع " لأبى الحسن الأشعرى والذى قصد به الرد على الحنابلة خصوصاً وأهل السنة والجماعة عموماً فى النهى عن الكلام. أما النوع الثانى، وهو المناظرات، موضوع هذه النقطة من البحث، فقد كثر وانتشر بين الجماعات بحيث شكل منظومة معرفية يجب الوقوف عليها إذا أردنا أن نتعرف على طبيعة البناء المعرفى لهذه الجماعات.

وإذا كنّا قد زعمنا أن الأشعرى قد مهد طريق المناظرات برسالته المذكورة، فإن الفرق الكلامية الكبرى، وأتصد بها المعتزلة والأشاعرة قد بدأت فى الظهور على أثر مناظرة، وإن كانت غير مكتملة الأركان بالنسبة للمعتزلة التى تنسب إلى واصل بن عطاء (80-131هـ/699 -748م) والذى اعتزل شيخه الحسن البصرى (21 – 110هـ / 641 - 728 م) بسبب حكم مرتكب الكبيرة. إذ دخل رجل على الحسن البصرى قائلاً: يا إمام لقد ظهرت

- المتكلمين فى الحجاج فى توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التى ذكرناها، وكذلك سائر الكلام فى تفصيل فـروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن (الأشعرى، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام، ص 89).

فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنــاً من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب، قــال واصل بن عطاء: انا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانــة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحــاب الحسن: فقال الحسن: اعتزل عنــا واصل. فسمى هو وأصحابه معتزلة[1].

تكشف البنية الداخلية لهذا السؤال المطول عن حكم مرتكب الكبيرة عن أمرين، أولهما: أن واصلاً بن عطاء كان يضمر فى نفسه الاعتزال عن شيخه، ولكنه كان ينتظر الفرصة المواتية، بدليل أنه لم ينتظر حتى يجيب الحسن. وقد استطاع واصل بإعلان رأيه فى حكم مرتكب الكبيرة، واعتزاله حلقة أستاذه، أن يجعل الأخير أول المقررين باعتزاله " اعتزل عنا واصل ". أما الأمر الثانى فيتمثل من ناحية فى الخلل الذى يمكن أن يحدث فى قوام جماعة علمية إذا انشق أحد أفرادها عنها وحاول تكوين جماعة علمية جديدة. ويبين من ناحية أخرى مدّى تجرأ التلميذ - فى ظروف معينة - على الأستاذ إلى الدرجة التى معها يمكن أن ينفصل عنه ويعتزله تمامــاً.ويمكن القول إن رأى واصل يعبر عن جيل الوسط فى المجتمع الدينى الإسلامى.

ومن أهـــم الأمـــور التى يجب أن نقف عندهـــا فى حادثة انفصال واصل

---

(1) الشهرستانى، الملل والنحل، ص 60.

(التلميذ) عن الحسن (الأستاذ) أنها ذات مغزى تاريخى علمى هام من جانبين أيضاً.

الأول: إنها تبين أن العلم فى مرحلة من مراحل نموه يشكل منظومة معينة تظل ثابتة وسائدة بين معتنقيها من أعضاء الجماعة العلمية إلى أن تظهر مشكلة أو معضلة علمية يقدم لها أفراد من الجماعة حلولاً معينة قد لا تتفق مع أراء الأستاذ الذى يتمسك بتقاليد علمية سلفيـــة معينة. ويحدث أن يكثر مؤيدا الفكرة الجديدة حتى يكوّنوا جماعة علمية جديدة. وهذا ما حدث تماماً مع واصل بن عطاء، إذ بعد أن اعتزل عن الحسن، انضم إليه عمرو بن عبيد، ثم توالى الأفراد عليهما حتى تكونت فرقة المعتزلة وكثرت طبقاتها وانتشرت تعاليمها فى معظم أرجاء العالم الإسلامى.

الجانب الثانى: يتمثل فى أن هذه الحادثة قد أدت إلى تطور خـــروج (التلميذ) على (الأستاذ) من ناحية، واكتمال بناء المناظرة من ناحية أخرى. فإذا كان واصل بن عطاء قد اعتزل أستاذه قبل أن يجيبه، فإننا نجد أبا الحسن الأشعرى (ولد 260 أو 270 هـــ/ 873 - 883 م) مؤسس فرقة الأشاعرة يستعد جيداً لمناظرة أستاذه أبى على الجبائى (235- 303هـــ/ 849 - 915)شيخ معتزلة البصرة فى زمانه ويناظره بالفعل فى مناظرة شهيرة[1] كانت بمثابة السبب الأول والرئيسى فى ظهور المذهب الأشعرى. يضاف إلى ذلك سبب آخر، سيكولوجى، يتمثل فى أن الجبائى كان زوج أم الأشعرى.

لكن لا يعنى عدم اقتناع الأشعرى بأجوبة أستاذه الجبائى أن الأخير لا يتقن فن المناظرة والجدل،بل على العكس تماماً كان منذ حداثة سنه معروفاً بقوة

(1) أنظر تفاصيل هذه المناظرة فى موضع لاحق من هذا الكتاب.

الجدل. فيروى القاضى عبد الجبار أنه اجتمع جماعة لمناظرة فانتظروا رجلاً منهم فلــم يحضر، فقال بعض أهل المجلس: أليس هنا من يتكلم؟ وقد حضر من علماء المجبرة رجل يقال له: صقر، فإذا بغــلام أبيــض الوجه زج بنفسه فى صد صقر وقال له: أسألك، فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه! فقال له: سل، فقال: هل الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم، قال: أتسميه بفعله العدل عادلاً؟ قال: نعم، قال: فهل يفعل الجور؟ قال نعم، قال: أفتسميه جائراً؟ قال: لا، قال: فيلزم أن لا تسميه بفعله العدل عادلاً ؛ فانقطع صقر.وجعل الناس يسألون من هذا الصبى؟ فقيل: هو غلام من جباء[1]. هذا وهو غلام، فما بالك وهو إمام فى علم الكلام!

فكان الأشعرى مناظراً قوى الحجة. وقد كثرت مناظراته بعد أن تبرأ من المعتزلة وعقد العزم على الرد عليهم وإخراج معايبهم. وقد أدت به كثرة المناظرات إلى أن يصنف كتاباً فى الرد على المخالفين يتبع فيه أسلوب المناظرة الشفوية التى تعقد بين اثنين وجها لوجه، ولكنه صاغها فى أسلوب نظرى، الأمر الذى يدعونا إلى أن نطلق على هذا النوع اسم " مناظرات نظرية " والتى سماها هو " مسائل ". فكل مسألة من مسائل الكتاب هى عبارة عن مناظرة بين الأشعرى وبين مخالفيه، هؤلاء الذين يبدأ بعرض آرائهم أولا مصدرا إياهم بعبارة " فإن قال قائل "، ثم يرد عليهم مبيناً أدلته وحججه، ثم يعرض اعتراضاتهم أو آراء أخرى، ويرد عليها أيضاً، وهكذا إلى أن تنتهى مثل هذه " المناظرة النظرية " بكلام الأشعرى.

(1) القاضــى عــبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق د. على سامى النشار، وعصام الدين محمد على، دار المطبوعات الجامعية 1972، ص 86.

والكتاب سماه "كتاب اللُمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع" وهاك إحدى مسائله:فإن قال قائل: لم قلتم إن للبارى تعالى علما به عَلِمَ، قيل له لأن الصنائع الحكيمة كما لا تقع منا إلا من عالم، كذلك لا تحدث منا إلا من ذى علم، فلو دلت الصنائع على علم من ظهرت منه منا، فهو عالم. فلو دلت على أن البارى تعالى عالم قياسا على دلالتها على أنّا علماء، و لم تدل على أن له علما قياسيا على دلالتها على أن لنّا علما، لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا ولا تدل على أنّا علماء. وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا القائل.

فإن قال: فلما أنكرتم أن لا تدل الأفعال الحكيمة على علم العالم منّا كما دلت على أنه عالم لأنه ليس معنى العالم منا أن له علما لأنه قد يعلم العالم منا عالما من لا يعلم أن له علما. قيل له: إن جاز لك أن تزعم، جاز لغيرك أن يزعم أن الأفعال الحكيمة تدل على أن لى علما بها، ولا تدل على أنى عالم لأنه ليس معنى العالم أن له علما، لأنه قد يعلم الإنسان منّا أن له علما من لا يعلمه عالما. وأيضا هذه الدعوى عندى فاسدة وذلك أن معنى العالم عندى أن له علما، ومن لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما[1].

وإذا تساءلنا عن تأثير الجدل والنقاش العقلانى والمناظرات فى بنية المجتمع العلمى الإسلامى، فإننا نجد أن لها أهمية كبيرة فى نشر دعوة المعتزلة، وذلك منذ أن ابتدأت الدعوة بفرد واحد وهو "واصل بن عطاء" وحتى انتشرت فى معظم أرجاء العالم الإسلامى.وليس أدل على ذلك من أن واصلاً قد جعل القطب الثانى فى تأسيس المذهب المعتزلى وهو "عمرو بن عبيد " ينضم إليه بعد أن

---

(1) أبـــو الحســـن الأشعرى، كتاب اللُمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت 1953، ص 12.

ناظره واصل وأقنعه بمسألة " المترلة بين المترلتين " بالنسبة لمرتكب الكبيرة.

قال واصل: يا أبا عثمان لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق؟ قال: لقوله تعالى:"والذين يرمون المحصنات" (النور، 4) إلى قوله:"وأولئك هم الفاسقون" (المائدة، 45). ثم قال: إن المنافقين هم الفاسقون، فكان كل فاسق منافقاً، إذ كان الألف واللام موجودين فى باب الفسق. فقال واصل: أليس الله تعالى قال: " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون" (البقرة 254)، فعرّف بالألف واللام كما فى القاذف، فسكت عمرو، ثم قال واصل: يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين، ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة، أم ما اختلفت فيه؟ فقال عمرو: بل ما اتفقت عليه. فقال: أفليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا، ويختلفون فيما عداه من أسمائه: فالخوارج تسميه كافرا وفاسقا، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا، والشيعة تسميه كافر نعمة فاسقا، والحسن[1] يسميه منافقاً، فأجمعوا على تسميته بالفسق، فتأخذ بالمتفق عليه، ولاتسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين، فقال عمرو: وما بينى وبين الحق من عداوة، والقول قولك، وأشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب[2]. ومن ساعاتها عقد عمرو العزم على ملازمة واصل والاشتراك معه فى نشر مبدأ " المترلة بين المترلتين " وغيره من مبادئهما المعتزلية. ولم ينقطع الاثنان عن بعضهما، الأمر الذى جعل معظم مؤرخى الفرق يجمعون على أنهما هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب المعتزلة.

---

(1) يقصد مذهب الحسن البصرى.

(2) القاضى عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، ص 50-51.

وكانت مجالس العلم والمناظرة هى سبيل المعتزلة فى اجتذاب اتباعهم والرد على خصومهم، ليس فقــط من ملة الإسلام، بل ومن ملل أخرى. فها هــو القاضى عبد الجبــار (ت 415هــ/1024 م) أشهر رجال المعتزلة، وإليه انتهت رئاستها "كان فى ابتداء حاله يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية، وفى الفروع مذهب الشافعى، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر، عرف الحق فانقاد له"[1]. وناظر جعفر بن حرب (من رجال الطبقة السابعة) زادان بخت الثنوى، فقال: خبرنى من وعظك بهذة الموعظة: النور فهو مستغنى عنها لأنه الأخير فى العالم إلا منه، ولا يكون منه الشر ألبتة، أما الظلمة فلا يكون منها الخير أبداً وهى مطبوعة على الشر، فلا معنى لهذا الوعظ. قال زادان: أنت غافل عما عليك فى هدا الباب إن من مذهبك أن الله تعالى قد وعظ قوما يعلم أنهم لا يتعظون، ويأمرهم بالخير ويعلم أنهم لا يفعلون، وأرسل إليهم ويعلم أنهم يكذبون، فليس بمستنكر أن أعظ من لا يقبل الوعظ، ولا يكون منه الخير. قال جعفر: بل أنت غافل لأنك لا تعلم كيف قولنا لأنّا نقول: إن الله قد أقدر من أمره بالخير عليه. فهل تقول فى الظلمة: إنها تفعل الأقدار على الخير؟ فقال:أو ليس مذهبكم:أن الكافر لا يقدر أن يؤمن والمؤمن لا يقدر أن يكفر؟ قال جعفر: هذا ليس من مذهبنا، ومن قال بهذا من أمتنا فهو شر حالاً منك عندنا،فانقطع زادان وقمت[2].

وتكشف لنا المناظرات عن أن قوة وحجية المتكلمين المسلمين فى الدفاع عن الدين قد تؤدى بصاحبها إلى أن يلقى حتفه من قِبل الخصوم الذين لا

(1) القاضى عبد الجبار، نفس المصدر، ص 118.

(2) القاضى عبد الجبار، نفس المصدر، ص 80.

يقدرون على مناظرته. فقد حكى أبو الحسن الخياط: أن بعض ملوك الهند كتب إلى الرشيد فقال: ليوجه إلىّ رجلا من علمـــاء المسلمين ليعرفنا الإسلام ويحتج لأصل دينه، وذكر أن عنده رجلاً من أهل علم الكلام الهندى.. فلما ورد الكتاب هارون قال: اطلبوا لى متكلما، فوجدوا أبا خلدة - وكان شيخا مقدما فى الكلام -، فقيل له: أتثق بنفسك فى مناظرته؟ فقال: أنا له إن شاء الله تعالى، فوجه به الرشيد فى مركب.. فلما كان فى بعض الطريق وجه المتكلم الهندى إليه من يختبره، فوجده متكلماً قوياً، فدس إليه سماً فقتله قبل أن يصل إلى الملك[1].

يتضح مما سبق مدى الأثر القوى الذى أحدثته المدارس الكلامية - ممثلة فى المعتزلة والأشاعرة - فى إثراء وتطور فن الجدل والمناظرات والنقاش العقلانى فى المجتمع العلمى الإسلامى إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين.

وهذه النتيجة تجعلنا نتساءل عن بعض المسائل التى تحاورت وتناظرت فيها هذه المدارس الكلامية فى ذلك الوقت. وهذا هو موضوع الفصل القادم من هذا الكتاب.

---

(1) القاضى عبد الجبار، نفس المصدر، ص 67-68.

الفصل الخامس

كلام الله : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة

سلكت مسألة الكلام الإلهى (القرآن) منحنىً خطيراً فى مسار الفكر الإسلامى، حيث دار الحوار والجدال الطويل بين الفرق حولها، وشكل رأى كل فرقة منها أحد الركائز الرئيسية التى تقوم عليها دعوتها بصفة عامة.

ويدور البحث فى هذه المسألة حول سؤال رئيسى واحد هو: هل القرآن قديم أى غير مخلوق، أم أنه محدث أى مخلوق؟ أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولانعرف منه إلا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه ونقرأه ونكتبه. وصرح المعتزلة بخلق القرآن، ووافقهم فى ذلك: الخوارج وأكثر الزيدية وكثير من الرافضة والمرجئة، وأن من الأخيرة من اختلفوا فيه، فقالت طائفة إنه مخلوق، وثانية قالت إنه غير مخلوق، وثالثة قالت بالوقف. وقال الأشاعرة بقدم القرآن، والقراءة التى هى الحروف والأصوات فمخلوقة.

إذن نحن أمام قضيـــة خلافيـــة فى أخص ما يميز المسلم عن غيره،إلا وهو " القرآن ". فقد صار الخلاف حول قضية " الكلام الإلهى" أمداً بعيداً وكان له أثره البالغ فى بنية المدارس الكلامية فى الفكر الإسلامى. وللوقوف على ذلك نعرض هنا لهذه المسألة بين المعتزلة والأشاعرة، متعرضين لرأى كل جماعة منهما، وللأدلة والبراهين التى تؤيد وتعضد بها كل جماعة رأيها. ونختتم بإيراد اعتراضات كل جماعة على أدلة الأخرى وردود كل منهما، لنقف فى النهاية على مدى الاختلاف بينهما فى " كلام الله ".

1- المعتزلة:-

تتفرع مسألـــة " كلام الله " عنـــد المعتزلة من بحثهم فى التوحيد أول أصولهم الرئيسية الخمسة[1] ؛ فالقرآن عندهـــم " كلام الله سبحانه وإنه مخلوق لله لم يكن ثـــم كان "[2].

وقد استنـــد المعتزلة على آيات من القرآن يُشعر ظاهرها بخلقه، وتقوم

---

(1) يمـــثل التوحيد أول وأهم أصول المعتزلة الإعتقادية. وقد ذهبوا فى هذا المبحث إلى التنزيه المطلق لله . وبدأوا بحـــثهم من القرآن الكريم، ثم أضافوا إليه نزعتهم العقلية المعهودة. فاتخذوا آية " ليس كمثله شيء " بنية أساسية لـــتأويل كـــل الآيات التى يُشعر ظاهرها أن الله يشبه مخلوقاته فى صفة من الصفات.وعلى ذلك فالله فى نظرهم "واحـــد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير،وليس بشبح ولاجثة،ولاصورة،ولالحم،ولادم، ولا شخص، ولا بـــذى لـــون ولاطعم ولارائحة ولامجسّة، ولابذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولاعمق، ولااجـــتماع ولاافتراق،ولايتحرك ولايسكن، ولايتبعض، وليس بذى أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء،وليس بـــذى جهات،ولابـــذى يمين وشمال وأمام وخلف وتحت،ولايحيط به مكان، ولايجرى عليه زمان. ولاتجوز عليه المماســـة ولاالعزلة ولا الحلول فى الأماكن. ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حُدوثهم.ولايوصف بانـــه متناه. ولايوصف بمساحة ولاذهاب فى الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولامولود، ولاتحيط به الأقدار، ولا تحجـــبه الأســـتار، ولايقـــاس بالناس، ولايشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولاتجرى عليه الآفات، ولاتحل به العاهـــات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له،لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات، موجوداً قبل المخلـــوقات، و لم يزل عالما قادرا حياً، ولايزال كذلك، لاتراه العيون، ولاتدركه الأبصار، ولاتحيط به الأوهام، ولايسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولاقديم غيره، ولا إله سواه، ولاشريك له فى ملكه، ولاوزير له فى سلطانه، ولامعين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلـــق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولابأصعب عليه منه، ولايجوز علـــيه اجتـــرار المنافع ولاتلحقه المضار،ولايناله السرور واللذات، ولايصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهـــى، ولايجـــوز علـــيه الفـــناء، ولايلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء(أبو الحسن الأشعرى، مقالات الاسلاميين واختلاف المصليين،تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد،مكتبة النهضـــة المصـــرية، ط الثانية 1969،الجزء الأول ص235-236).والله تعالى واحد فى ذاته لاقسيم ولاصفة له، وواحـــد فى أفعالـــه لاشريك له فلا قديم غير ذاته ولاقسيم له فى أفعاله ومحال وجود قديمين ومقدور بين قادرين وذلك هو التوحيد(الشهرستانى،الملل والنحل،ص25).

(2) أبو الحسن الأشعرى، مقالات الاسلاميين 255/1.

كأدلة نقليـــة يستدلون بها على خلق القرآن. ومنها قوله جلّ شأنه:"ما يأتيهم من ذِكر من ربهم محدث"[1].

و "ما يأتيهم من ذِكر من الرحمن محدث"[2]. وما دام الله قد وصف كلامـــه -هو القرآن- بأنه "مُحدث"، فلا بد أن يكون مخلوقا.وإذا كان القرآن هو آخر الكتب المنزلة بعد التوراة والإنجيل، فإن المعتزلة قالت: وما تقدمه غيره، يلزم حدوثه.والآيات فى ذلك الأمر كثيرة منها قوله تعالى: "ومن قبله كتاب موسى"[3].

وإلى جانب آيات القرآن التى تشير إلى خلق القرآن - عند المعتزلة - ينقل القاضى عبد الجبار الأحاديث التى رويت عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كدليل حدوث القرآن فيقول: وما روى عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من قوله: "كان الله ولاشيء ثم خلق الذكر". وقوله: "ما خلق الله عز وجل من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسى فى البقرة " يدل على حدوث القرآن[4].

لكن ما طبيعة الكلام الإلهى عند المعتزلة؟ هنا نجد المعتزلة وإن اتفقوا جميعا على القول بخلق القرآن أو الكلام الإلهى، إلا أنهم قد اختلفوا فى طبيعة هذا الكلام. فالنظّام وأصحابه قالوا:إن كلام الله جسم،وذلك فى مقابل قول العلاف ومعمّر وأتباعهما بأنه عرض. ولكن سواء كان القرآن جسما أم عرضا، إلا أن المعتزلة يعودون ويتفقون على أن ذلك الاختلاف فى طبيعة القرآن مما يدعم قضيتهم الأساسية وهى القول بخلق القرآن"، إذ لما كانت الأجسام والأعراض

(1) الأنبياء آية 2.

(2) الشعراء آية 5.

(3) هود آية 6.

(4) القاضى عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة 150/2.

محدثة، والقرآن إما أن يكون جسماً أو عرضاً، لذا لزم أن يكون محدثاً.

وإلى جانب الآيات التى استند إليها المعتزلة والتى تشكل هى والأحاديث السالفة أدلتهم السمعية، نراهم يقدمون أيضاً أدلة عقلية لتدعيم موقفهم من خلق القرآن، ومنها ما يلى:-

1-إن القـــرآن يشتمـــل على أمر ونهى وخبـــر واستخبـــار، وأن من حكم الأمـــر أن يصادف مخاطب،ولم يكن فى الأزل مخاطب ينفذ أوامر الله، فكيف يقول الله مثلا " ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن"[1].ولم يكن فى الأزل ممن يستجيب إذ لا قديم إلا هو وحده، ومـــحال أن يوجه أمره إلى المعدوم، ومن ثم استحال أن يكون كلام الله قديمـــاً، إذن فهـــو مـــحدث[2].

2- يستخدم القاضى عبد الجبار[3] "برهان الخلف" ليبرهن به على إثبات عكس قضيتهم الأصلية، وهو القول بإنه سبحانه متكلم بكلام قديم. فيذهب إلى أن الذى يحتاج أن يتكلف بيانه: أن الكلام الذى بيننا أنه كلام من تعالى ذكره، لا يجوز أن يكون إلا محدثاً. والذى يدل على حدوث كلامه، الذى ثبت أنه كلام له، أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفاً منطوقة، وأصواتاً مقطوعة، وقد ثبت فيما هذه حاله، أنه محدث، لجواز العدم عليه، على ما بيناه فى حدوث الأعراض. فإذا صح أن كلامه تعالى من جنس هذا الكلام، فيجب استحالة قدمه، لأن كل مثلين استحال فى أحدهما أن يكون قديما، فيجب أن يستحيل فى الآخر، لأن من حق القديم أن يكون قديما لنفسه، مما شاركه فى جنسه فيجب كونه قديما. فإذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا،

---

(1) الأنعام، آية 151.

(2) الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام تحرير وتصحيح الفردجيوم، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت)، ص 301.

(3) فرق وطبقات المعتزلة 2/149-150.

وجب القضاء بحدوثه، كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وإنعامه.

3- لا يجوز على الله الكلام مع نفسه فى الأزل من غير مخاطب "وإذ قال الله ياعيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله"[1] ولم يكن عيسى مع الله فى الأزل. وكذلك لا يجوز على الله الفداء لشخص لاوجود له[2] " ياموسى إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى "[3]. ولم يكن موسى مع الله فى الأزل أيضاً، ولاشىء آخر غيره تعالى، إذن كلامه مخلوق لتوجهه إلى مخلوقين.

4- يحوى القرآن أحوالاً مختلفة،ومنها أن خطاب الله مع موسى (عليه السلام) غير الخطاب مع النبى (عليه الصلاة والسلام)، فمناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة، فضلا عن اختلاف أحوال أمة كل رسول منهما، ولا يتصور أن تكون حالتان مختلفتان فيخبر عنهما بخبر واحد[4].إذن يستحيل أن يكون الكلام صفة قديمه لله مع وجود مثل هذه الأحوال المختلفة، وإلا أصبحت ذاته محلاً للحوادث، وذلك محال.

تلك كانت بعض أدلة المعتزلة النقلية والعقلية التى يستندون عليها فى تقرير قولهم بخلق القرآن، وهى على ما نرى تشكل منظومة فكرية متكاملة يؤمن بها كل معتزلى من ناحية، وتحاول بها المعتزلة اجتذاب كل من يقترب من مذهبهم، كما يقفون بها فى وجه كل معترض مخالف لهم من ناحية أخرى.

ونأتى الآن إلى سؤال هام مؤداه: لماذا قال المعتزلة بخلق القرآن؟ وما الدافع

(1) المائدة، آية 116.

(2) الشهرستانى، نهاية الإقدام، ص 301.

(3) الأعراف، آية 144.

(4) القاضى عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة 251/2.

وراء تذرعهم بسلطة الدولة لتقرير اعتقادهم فى القرآن عقيدة عامة للمسلمين؟ فلمّا لم تنحصر هذه المشكلة فى الدائرة الدينية فقط مثلها مثل المشاكل الكلامية الأخرى التى آثارها المعتزلة كمشكلة الصفات، وما يرتبط بها من مشاكل أخرى مثل مشكلة الرؤية؟

الواقع أن المعتزلة وإن كانوا قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا إن صفات الله عين ذاته، إلا أنهم خرجوا عن هذه القاعدة بصدد صفة الكلام الإلهى فلم يقولوا إنها عين ذاته، أى أنه متكلم وكلامه ذاته مخافة أن يساوى القرآن وهو كلام الله،ذات الله فى الوجود، فيكون هناك قديمان: ذات الله وكلامه (أى القرآن) مما يؤدى إلى الشرك، فضلاً عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هى من المتغيرات الحادثات. ومن ثم فكلام الله أى القرآن مخلوق محدث وغير قديـــم[1]. كما ذهب"النظّام"من المعتزلة إلى أن كلام الله ليس معجزاً من جهة البلاغة والنظم، بل إعجازه يرجع إلى صرف الناس عن أن يأتوا بمثله[2].

أما مبرر المعتزلة فى إصرارهم على فرض الاعتقاد بخلق القرآن عقيدة عامة على المسلمين، فيرجع إلى[3]: خشية المعتزلة من أن يضاهى المسلمون المسيحيين فى اعتقادهم بقدم كلمة الله (المسيح)، فتوهم المعتزلة أن القول بقدم القرآن إنما يترتب عليه أن يحل القرآن فى نفوس المسلمين مكانـــة المسيح من النصارى إذ كلاهما: القرآن والمسيح كلمة الله. لذلك استدعى المعتزلة الدولة على كل

---

(1) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام، ص 306-307.

(2) Dugat. G: Historie des Philosophie et des Theologiens Muslmans, Paris 1878, P.XXI.

(3) د. أحمد محمود صبحى، فى علم الكلام (1) المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية 1992 ص 134 -133.

مخالف للقول بخلق القرآن، وحين أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة يتبع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق حتى أضحت محنة الحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، الأمر الذى أدى إلى رد فعل عنيف من كراهية العامة للمعتزلة، فما أن دارت الدائرة عليهم فى عهد المتوكل، بعد أن كانت الوزارة لهم فى عهد المأمون، حتى كان التيار المعادى للمعتزلة عارما، و انتهى إلى أن قضى عليهم كحركة فكرية مستقلة عن سائر الفرق وأحرقت كتبهم وكاد يقضى على كل أثر لهم لولا أن احتضنت فكرهم فرق الشيعة وعلى رأسها الزيدية.

2- الأشاعرة:-

يبتدىء الأشاعرة ببيان أن لله كلاما، وهم يستدلون على ذلك بوجود التكاليف الشرعية. فكيف لا يكون له كلام وبه يتحقق معنى الطاعة والعبودية لله تعالى، فإن من لا أمر له ولا نهى له لا يوصف بكونه مطاعاً ولاحاكماً.وبه أيضاً يتحقق معنى التبليغ والرسالة، فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام الغير، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول – إما له عندهم (المعتزلة)، أو لله تعالى على أصلنا -،لما صح أن يقال إنه مبلغ ولا رسول، ولكان كاذبا فى دعواه: إنى رسول رب العالمين فيما أمرت به ونهيت. وذلك كالواحد منّا، إذا أمر غيره أو نهاه، ولم يكن مبلغاً عن الغير، فإنه لا يسمى رسولاً. وذلك لازم فى حق المعترف بالنبوات، المصدق بالرسالات لا محالة[1]. فإذا كان المتكلم عند

(1) سيف الدين الآمدى،غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للعلوم الاسلامية، لجنة التراث الإسلامى، القاهرة 1971، ص 91.

المعتزلــة هو من فَعَلَ الكلام، فهو عند الأشاعرة من قام به.فالكلام عند الأشعرى معنى قائم بالنفس (نفس البارئ) والعبادة دلالة عليه من الإنسان[1].

وللإجابة على التساؤل عما إذا كان القرآن مخلوق،أم غير مخلوق،اعتقد الأشاعرة أن كلام الله غير مخلوق-على عكس ما ذهب إليه المعتزلة-لأن الله تعالى قال"إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كُن فيكون"[2].فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قائلاً له:كن. والقرآن قوله،ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له لأن هذا يوجب قولاً ثانياً، والقول فى القول الثانى وفى تعلقه بقول ثالث كالقول فى القول الأول وتعلقه بقول ثان، وهذا يقتضى مالا نهاية من الأقوال وذلك فاسد،وإذا فسد ذلك، فسد أن يكون القرآن مخلوقاً.ولو جاز أن يقول لقوله، لجاز أن يزيد إرادته، وذلك فاسد عندنا وعندهم (المعتزلة).وإذا بطل هذا استحال أن يكون مخلوقاً[3].

إذن القرآن قديم فى معتقد الأشاعرة. وكما قدم المعتزلة أدلة على خلق القرآن، نرى الأشاعرة يقدمون أيضاً أدلة على قدمه ومنها ما يلى:-

1-دليلهم على أن الله تعالى لم يزل متكلماً، ومؤداه: إن الكلام لا يخلو أن يكون قديمــا أو حديثا. فان كان محدثاً لم يخل أن يحدثه الله فى نفسه أو قائما بنفسه أو فى غيــره. فيستحيل أن يحدثه فى نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث. ويستحيل أن يحدثه قائما بنفسه لأنــه صفة والصفة لا تقــوم بنفسها. ويستحيل أن يحدثه فى غيره لأنه لو أحدثه فى غيره لوجب أن يشتــق ذلك الجسم الذى فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام أنه كلام، وجب أن يكون

---

(1) الشهرستانى، الملل والنحل، ص 123.

(2) النحل، آية 40.

(3) أبو الحسن الأشعرى، اللُمع ص 15.

ذلك الجسم متكلما.وإن كان أخص أوصافه أنه أمر،وجب أن يكون ذلك الجسم امراً.

وكذلك إن كـــان أخص أوصافه أنه نهـــى، وجب أن يكون ذلك الجسم ناهيـــا. فلمـــا استحال أن يتكلم بكلام الله تعالى غيره، ويأمر بأمره غيره، وينهى بنهيه غيره، استحـــال أن يحدث كلاما فى غيره فيكون بـــه متكلما. وإذا فسدت الوجوه التى لا يخلو الكلام منهـــا لو كان محدثا، صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلماً[1].

2- ومن أدلتهم على قِدم الكلام الإلهى، دليلهم على قدم الإرادة لله تعالى،حيث أنها لـــو كانت محدثة، لكانت لا تخلو من أن يكون الله يحدثها فى نفسه أو فى غيره أو قائمة بنفسهـــا. فيستحيل أن يحدثها فى نفسه أو فى غيره أو قائمة بنفسها. فيستحيل أن يحدثها فى نفســـه لأنه ليس بمحل للحوادث. ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها لأنها صفة والصفة لا تقوم بنفسها.

كما لا يجـــوز أن يحدث علماً وقدرة قائمين بأنفسهما. ويستحيل أن يحدثها فى غيره لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريداً بإرادة الله تعالى. فلما استحالت هذه الوجوه التى لا تخلـــو الإرادة منها لو كانت محدثة، صحَّ أنها قديمة وأن الله لم يزل مريدا بها[2].

3-والدليل على أنه تعالى متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهى فهو آمرنا، فلا يخلو إما أن يكون آمراً بأمر قديم، أو بأمر محدث، فان كان محدثا فلا يخلو إما أن يحدثه فى ذاته، أو فى محل، ولا فى

(1) أبو الحسن الأشعرى، اللُّمع ص 22.

(2) الأشعرى، المصدر السابق ص 23.

محل، ويستحيل أن يحدثه فى ذاته لأنـــه يؤدى إلى أن يكون فى محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً. ويستحيل أن يحدثه لا فى محل لأن ذلك غير معقول. فتعين أنه قديم قائم به صفة له [1].

تلك كانت بعض أدلة الأشاعرة بصدد موقفهم من قدم الكلام الإلهى، وهى على ما نرى تمثل سنداً قوياً - بالنسبة لهم - للدفاع عن قضيتهم ضد هجوم الخصوم، وخاصة المعتزلة الذين اعترضوا على قول وأدلة الأشاعرة على قدم القرآن. وبالتبعية اعترض الأشاعرة على قول وأدلة المعتزلة على خلق القرآن. ومن ثم أصبحت مسألة الكلام الإلهى من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، وبحثت فى جو من الجدل العنـــيف القائم على محاولة كل فريق تقديم الأدلة التى يعضد بها رأيه، ولم يكتف بذلك، بل ويعترض ويحاول أن يدحض رأى الفريق الآخر المخالف له، ويرد فى نفس الوقت على اعتراضاته. وللتعرف على مدى اتساع دائرة الجدل والنقاش والحوار الذى أحدثته مسألة الكلام الإلهى بين المعتزلة والأشاعرة، نقدم الفقرات التالية:

3- كلام الله بين المعتزلة والأشاعرة " اعتراضات وردود ":

يدخل المعتزلة والأشاعرة فى نقاش طويل وجدل عنيف بصدد القرآن أو مسألة الكلام الإلهى.وهذا النقاش وذلك الجدل ما هو إلا دفاعاً عن موقف كل منهما، فالقرآن مخلوق عند المعتزلة وقديم فى معتقد الأشاعرة.

فقالت المعتزلة هو متكلم بكلام يخلقه فى محل. ورد الأشاعرة عليهم بأن من يقول ذلك فقد خالف قضية العقل، لأن الكلام لو قام بمحل، لكان المحل

(1) الشهرستانى، الملل والنحل ص 122.

متصفا به دون غيره من الفاعل وغيره، كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها إلى الفاعل. وكذلك سائر الأعراض. وعلى ذلك فلم يبق إلا معتقد الأشاعرة - كما يقولون. من أنه متكلم بكلام قديم أزلى يختص به قياماً ووصفا[1].

ويوجه الأشاعرة إلى المعتزلة تساؤلاً عريضاً مستنبطاً من اعتقاد المعتزلة فى واجب الوجود، فيسألونهم: ألستم تقولون إن واجب الوجود من حيث يعطى العقل فى المعقول عاقل، ومن حيث يعطى البدء فى المبدأ قادر، ومن حيث يعطى النظام على أتم وجوه الكمال مريد. فهلا قلتم إنه من حيث يعطى النطق الروحانى للمفارقات والنطق النفسانى لذوات القوالب آمر متكلم. ثم هلا حمّلتم كلامه وأمره على ما حملتم علمه وقدرته وإرادته. فكيف اشتملت مسألة الكلام على محال لم تشتمل عليه مسألة العلم والقدرة عندكم؟ هنا نجد المعتزلة يتفقون مع الأشاعرة على أن البارى تعالى متكلم. ولكنهم يعودون ويختلفون معهم فى أن حقيقة المتكلم من فَعَلَ الكلام، فهو فاعل الكلام فى محل بحيث يسمع ويعلم أن كلامه ضرورة، لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما ذهبت الأشعرية، لوجب أن يكون كلامه إما قديما وإما حادثا، وإن كان قديما ففيه إثبات القديمين. ولو كان قديما وهو أمر ونهى، للزم أن يكون كلامه مع نفسه من غير مأمور ولا منهى. وعندئذ يكون قوله تعالى: " إنا أرسلنا نوحا إلى قومه.."[2] مثلا إخبار عما ليس كما هو. وقوله جل وعلى لموسى: " اخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى"[3]. خطاب المعدوم، والمعدوم لا يخاطب.

---

(1) الشهرستانى، نهاية الإقدام، ص 269-270.

(2) سورة نوح آية 1.

(3) سورة طه، آية 12.

وكذلك جميع ما فى القرآن من الأوامر والنواهى والأخبار. فوجب أن يحدث الكلام عند حدوث المخاطب فى الوقت الذى يصل الخطاب إليه فيكون الكلام حادثا[1].

ويجىء رد الأشعرية فى هذه النقطة بسؤال المعتزلة عن دليلهم إذ نازعهم الصابئة والفلاسفة فى كونه تعالى متكلماً. وأن الكلام فعله كما يعتقدون. فقالت الأشعرية: بنيتم مذهبكم على قاعدتين، احديهما: تسليمكم كون البارى تعالى متكلما. والثانية: أن حد المتكلم وحقيقته من فعل الكلام. فأما الأولى فلو نازعكم الصابئى والفيلسوف فى كونه متكلما، فما دليلكم فى ذلك عليهما وعندكم الكلام فعل البارى تعالى كسائر الأفعال، ولا يرجع إليه حكم الكلام إلا أنه فاعل صانع، فما الدليل على أنه متكلم، أى يوصف بمعنى يقوم بمحل آخر. فما الفرق بين مذهبكم وبين مذهب من قال إنه يخلق فعلا، فيفهم عند ذلك أنه تعالى يريد من العبد فعلاً أو يكرهه، وإن أضيف إليه الكلام كان مجازاً كما قال تعالى خطاباً للسماء والأرض " أئتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين "[2]، فلم يجز من حيث الحقيقة كلام هو اقتضاء وأمر وإيجاب من الله تعالى، ولا تسليم وائتمار واستيجاب من السماء والأرض من حيث القول[3].

ومما يتمسك به الأشاعرة فى دفع قول المعتزلة: المتكلم هو من فَعَلَ الكلام، أن الله تعالى لو خلق فى المبرسم[4] وبعض المبرودين أن قال بلسانه قمت

---

(1) الشهرستانى، نهاية الإقدام ص 279-280.

(2) سورة فصلت، آية 11.

(3) الشهرستانى، المرجع السابق ص 280-281.

(4) المبرسم:هو المصاب بمرض البُرسام، وهو التهاب الرئة الناتج عن التعرض لبرد شديد فى غالب الاحيان.

وقعدت، لم يخل الحال من أحد أمرين، إما أن يقال يكون المتكلم بهذه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة هو خالقها وفاعلها، فيلزم أن يكون البارى قائلاً قمت وقعدت. وإما أن يقال المتكلم بهذه الكلمات هو صاحب البرسام دون غيره. فقد بطل قولهم أن المتكلم ليس من قام به الكلام، بل من فَعَلَ الكلام دون غيره[1].

وهنا يعترض المعتزلة بأحوال لله تعالى - يسلم بها الأشاعرة - ويحاولون قياس فعل الكلام الإلهى عليها، فسألوا الأشاعرة: أفليس قد يحدث الله تعالى فى غيره فعلاً وتفضلاً ونعمة وإحساناً ورزقاً فيكون فاعلاً متفضلاً منعماً محسناً رازقاً، فلِمَ أنكرتم أن يحدث فى غيره كلاما يكون به متكلما؟ ورد الأشاعرة: لو لزم هذا، للزم أن يعلم ويقدر بعلم وقدرة يحدثها فى غيره، كما يتفضل ويُنعم ويُحسن فيما يحدثه فى غيره، تفضلا ونعمة وإحسانا ورزقا.فإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتموه. وأيضا فإن الله تعالى إذا أحدث فى غيره تفضلا ونعمة وفعلا وإحسانا ورزقا، كان ذلك الجسم موصوفا بأخص أوصاف الفعل والتفضل والرزق والنعمة والإحسان، لأنه إن كان التفضل والنعمة والإحسان والفعل قوة، فلابد أن يكون ذلك الجسم قويا.وكذلك إن كان علما أو حياة أو إرادة أو سمعا أو بصرا، فيجب إذا أحدث كلاما فى غيره أن يشتق ذلك الغير من أخص أوصاف الكلام. فلما لم يجز ذلك، بطل أن يكون الكلام مَقيسا على ماقلتم من أن الله تعالى يُحدث كلامه فى غيره كما يحدث فعله وتفضله ونعمه وإحسانه فى غيره[2].

---

(1) الشهرستانى، المرجع السابق، ص 284.

(2) اللمع، ص 22-23.

وفى سياق رفض الأشاعـــرة لرأى المعتزلة القائل بإن الله يُحدث كلامه فى غيره، نراهـــم أيضاً ينكرون أن يكـــون معنى قوله تعالى ".. أن نقول له كُن فيكون"[1] أى نكوّنه. ودليل الأشاعرة أنه لو كان الأمر كذلك، لجاز على الله تعالى أن لا يريد شيئاً فى الحقيقـــة، ويكون معنى "أردناه" فعلنا من غير أن يكون إرادة فى الحقيقة على وجه من الوجوه[2]. ومعنى ذلك انتفاء إرادة الله وذلك محال. كما أن معنى أراد الشىء أنه فَعَلَه، يستوى معه القول بإن علم الله تعالى بالشىء هو فعله. وذلك باطل.

ويعترض المعتزلة على رفض الأشاعرة أن يكون معنى آية "أن نقول له كن" هو "التكوين" سائلين إياهم: أليس قد قال الله تعالى:"جداراً يريد أن ينقض.."[3]، ولا إرادة للجدار فى الحقيقة؟ قال الأشاعرة: بلى. فقال المعتزلة: إذن فلِمَ أنكرتم أن يكون معنى"أن نقول له كن " أى نكوِّنه؟ قالوا: الفرق بين ذلك أن الجماد يستحيل مع جماديته أن يكون مريداً، والبارى تعالى فى الحقيقة لا يستحيل عليه أن يريد أو يقول، فلذلك لم يكن قوله"أن نقول له كن فيكون"،بمعنى نكوِّنه. وأيضا لو كان قوله"أن نقول لله"ليس معناه إثبات قول له وإنما معناه أن يكوِّنه،كما أن قوله"جداراً يريد أن ينقض"معناه أن ينقض، لجاز أن يكون معنى قوله"أردناه " فعلناه وهو فى الحقيقة لا يريد فعله.كما أن قوله"جداراً يريد أن ينقض"معناه أنه ينقض وهذا أولى فى حقيقة القياس[4].

ولما استند المعتزلة فى إثبات كونه متكلماً بالمعجزات الدالة على صدق قول

---

(1) سورة النحل، آية 40.

(2) اللمع، ص 15،16.

(3) سورة الكهف آية 77.

(4) اللمع، ص 16.

الأنبياء عليهم السلام،وهم الصادقون المخبرون عن الله تعالى أنه قال كذا،وأمر بكذا ونهى عن كذا. رد عليهـــم الأشاعرة: قد سددتم على أنفسكم هذه الطريقة بزعمكم أنه لم لو يبعث الله رسولاً، لكان على العاقل البالغ فى عقله وجوب معرفة الله تعالى، وعلى البارى تعالى وجوب ثواب. فلو لم يبعث الله رسولاً فبم كنتم تثبتون كونـــه متكلماً؟![1].

وفى نفس الوقت يستند الأشاعرة أيضاً بالمعجزات، والتى ورد بعضها فى القرآن فى دحض قول المعتزلة: " المتكلم هو من فَعَلَ الكلام". فيذهب الأشاعرة إلى أنه قد وقع الاتفاق على أن المعجزات من فعل الله تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوان والبشر. ثم من المعجزات ما هو نطق وقول يخلقـــه الله فى جـــماد أو حيوان مثل تكليم الشـــاه المسمومـــة "لا تأكل منى فانى مسمومة "، ومثل تسبيـــح الحصى فى يد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وشهادته برسالته، ومثل مكالمته الضب، ومثل منطق الطير.. إلى غير ذلك مما قد استفاضت الأخبار الصحيحة بها. فكل ذلك فعل الله تعالى. فالمتكلم عندهم (أى المعتزلة) من فَعَلَ الكلام، فيجب أن يكون البارى تعالى متكلماً بها إذ كان فاعلاً لها، وهو محال[2].

ويتضمن مذهب الأشاعرة فى الكـــلام الإلهى أيضاً اعتقادهم أن كلام البارى تعالى واحد.وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد.وبم أن الكلام معنى قائم بذات البارى تعالى - عند الأشاعرة - وكل معنى أو صفة له فهى واحدة، وكل ما دل على أن علمه وقدرته وإرادته

---

(1) الشهرستانى، نهاية الإقدام ص 281.

(2) الشهرستانى، نفس المصدر ص 284-285.

واحدة، فذلك يدل على أن كلامه واحد.وذلك أنه لو كان كثيرا لم يخل إما أن يكون أعداداً لا تتناهى فهو محال لأن ما حصره الوجود من العدد فهو متناه. وإن اقتصر على عـــدد دون عدد فاختصاصه له.والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة، وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لأن نسبتها إلى الكل وإلى كل نسبة واحدة، فلئن تعلقت بواحدة، تعلقت بالكل، وإن تخلفت عن واحدة تخلفت عن الكل[1].

يتضح من هذا النص اعتقاد الأشعرية بوحدة الكلام الإلهى، وهم يقصدون بالوحدة، اتحاد المعنى فى ذات البارى تبارك وتعالى.

وقد توقعت الأشعرية رفض خصومهم من المعتزلة اعتقادهم بوحدة الكلام الإلهى، وذلك لأن الأشاعرة علقـــوا موافقة الخصم على هذا الاعتقاد بشرط مرفوض مسبقاً عند المعتزلة، فتقول الأشعرية: وخصومنا لو وافقونا على أن الكلام فى الشاهد معنى فى النفس سوى العبارات القائمة باللسان، وأن الكلام فى الغائب معنى قائم بذات البارى تعالى سوى العبارات التى نقرؤها باللسان ونكتبها فى المصاحف، لوافقونا على اتحاد المعنى[2].

ومع ذلك لم يكتف المعتزلة بإشـــارة الأشاعرة إلى رفضهم لتلك القاعدة الأشعرية، بل نراهم يؤيدون رفضهم بدليل عقلى يذهبون فيه إلى أنه لو كان كلامه واحدا، لاستحال أن يكون مع وحدته أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً، لأن هذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة. ومن المحال اشتمال شىء واحد له حقيقة واحدة على خواص مختلفة. نعم يجوز أن يكون معنى

(1) الشهرستانى، نفس المصدر، ص 288-289.

(2) الشهرستانى، نفس المصدر، ص 289.

واحد يشمل معانى مختلفة كالجنس والنوع، فإن الحيوانية معنى واحد يشمل معانى مختلفة، وكذلك الإنسانية تشمل أشخاصاً مختلفة. لكن لا يتصور وجود المعنى الجنسى إلا فى الذهن ويستحيل أن يتحقق فى الوجود شىء واحد هو أشياء مختلفة وحقيقة واحدة هى بعينها حقائق مختلفة حتى تكون حقيقة واحدة علماً وقدرة وإرادة وسواداً وحركة، فإن ذلك يرفع الحقائق ويؤدى إلى السفسطة. فنسبة الأمر والنهى والخبر والاستخبار والوعد والوعيد وهى حقائق مختلفة إلى الكلام كنسبة العلم والقدرة والإرادة والسواد والحركة وهى حقائق مختلفة إلى شىء واحد وذلك محال[1].

(1) الشهرستانى، نفس المصدر، ص 289-290.

الفصل السادس

رؤية الله : موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة

مَــثَّلَتْ مسألة رؤية الله يوم القيامة أيضاً أحد نقاط الخلاف الرئيسية بين المعتزلة والأشاعرة. ويصرح القاضى عبد الجبار بذلك حيث يقول: " فالخلاف فى هــذه المســألة إنمــا يــتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية"[1]. وكان لهذا الخلاف دوّى كبير فى جميع أدوار علم الكلام الإسلامى. فالمعتــزلة نفت رؤية الله فى الآخرة بأى وجــه من الوجوه، بل وزعمت أنها مستحيلة. وقال الأشاعرة بجواز رؤيته تعالى.

نحن إذن أمام قضية خلافية بين المعتزلة والأشاعرة. ومما لاشك فيه أن لكل منهما كجماعة كلامية أدلتها وحججها التى تحاول أن تدلل بها على صدق دعواها.كما كان لكل جماعة اعتراضات على أدلة الجماعة الأخرى، ولابد أن يتبع الاعتراضات ردود خاصة إذا كان صاحب القضية مؤمن بها ويحاول أن يُقنع بها الآخرين.

ونعرض فيما يلى لرأى كل من المعتزلة والأشاعرة فى مسألة "الرؤية" مقترناً بأدلة واعتراضات وردود كل منهما على الأخرى، لنقف فى النهاية على حجم الخلاف بينهما، وأثره فى الفكر الكلامى الإسلامى بصفة عامة.

1- المعتزلة وأدلتها واعتراضات الأشاعرة:

أجمعت جماهير المعتزلة على انتفاء رؤية الله مطلقا[2]. فالله سبحانه لايُرى بالأبصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة. وقال أكثرهم أنه تعالى يُرى بقلوبنا بمعنى

---

(1) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم، تحقيق د.عبدالكريم عثمان، الطبعة الأولى القاهرة 1965، ص 232.

(2) الآمدى، غاية المرام فى علم الكلام، ص 159.

أنا نعلمه بها [1].

ويمكن الاستدلال على نفى رؤية الله فى نظر المعتزلة بالسمع والعقل جميعا.فمن ناحية الأدلة السمعية نراهم يبدأون بالاستدلال بقوله تعالى: " لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير "[2]. ووجه الدلالة فى الآية، هو ما قد ثبت من أن الأدراك إذا قرن بالبصر لايحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد فى ذلك تمدحا راجعا إلى ذاته،وما كان من نفيه تمدحا راجعا إلى ذاته،كان إثباتــه نقصا، والنقائص غير جائزة على الله تعالى فى حال مــن الأحوال[3].ومعنى هذا أن رؤية الله مستحيلــة عند المعتزلة.

والقول برؤيته تعالى عند المعتزلة هدم للتتريه، وتشويه لفكرة الله، وتشبيهه، والمشبه كافر بالله. ويخالف المعتزلة فى ذلك أهل السنة والجماعة، فلقد أقر السلف بأن القديم سبحانه يرى، وتجوز رؤيته بالأبصار، إذ أن ما صح وجوده، جازت رؤيته كسائر الموجودات، ومن آياته قوله تعالى: " تحيتهم يوم يلقونه سلام "[4]، واللقاء يقع لغة على الرؤية، وبخاصة حيث لا يجوز التلاقى بالذوات والتماس بينهما.وقوله تعالى: " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " [5]. ولا زيادة على نعيم الجنة غير رؤية الله عز شأنه، وهذا ما فسر به رسول الله (صلى الله عليه وسلم). وقال أيضا: " إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما

---

(1) انكــر بعــض المعتــزلة الــرؤية القلبية أيضاً مثل: هشام الفُوطى وعبّاد السلمى(انظر الأشعرى، مقالات الاسلاميين 238/1-239).

(2) سورة الانعام آية 103.

(3) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 333.

(4) سورة الأحزاب، آية 44.

(5) سورة القيامة آية 22.

ترون القمر ليلة البدر لا تضامون[1] فى رؤيته"[2]. ولو كانت الرؤية منتفية أو غير جائزة كما زعم المعتزلة، لما تمناها وطلبهـــا نبى الله موسى (عليه السلام) حين قال: "رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى"[3]،ولم يقل سبحانه وتعالى لا يجوز أن ترانى. وعلق رؤيته جلّ شأنه باستقرار الجبل " انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربك للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً"[4]. فلم يتحمل موسى منظر الجبل، فكيف به يتحمل تجلى الله له!

ويقـــدم المعتزلة تفسيرا خاصا لحديث الرؤية السالـــف يحاولون به أن ينسجم مع مذهبهم فى نفى الرؤية. فقوله (صلى الله عليه وسلم) "إنكـــم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته" ليس المقصود به رؤية الله عند المعتزلة، بل رؤية العقل الأول الذى هو أول مُبْدَع،وهو العقل الفعـــال الذى منه تفيض الصـــور على الموجودات وإياه.عن النبى(صلى الله عليه وسلم):أول ما خلـــق الله تعالى العقل فقال له: أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتـــى وجلالى ما خلقت خلقاً أحسن منك بك أعز وبك أذل وبك أعطى وبك أمنع. فهو الذى يظهر يوم القيامة ويرتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه فيرونه كمثل القمر ليلة البدر. فأما واهب العقل فلا يُرى ألبتة ولا يشبه إلا مبدع بمبدع[5].

وفضلا عـــن الأدلة السمعية التى استند إليها المعتزلة والتى فسروها تبعا

(1) أى لاتختلفون.

(2) الشهرستانى، الملل والنحل، 80/1.

(3) سورة الأعراف آية 143.

(4) سورة الاعراف آية 143.

(5) الشهرستانى، الملل والنحل 80/1.

لمذهبهم، فإنهم قد قدموا مجموعة من الأدلة العقلية على نفي رؤية الله، منها ما يلي

1- الذى يدل على أنّا غير رائين له الآن أنّا لو رأيناه لوجب أن نعلمه،لأن من حق مـــا نراه إذا ارتفع اللبس أن نعلمه على ما هو به،ولذلك نعلم جميع المرئيـــات على اختلافها إذا رأيناها كالألوان والجواهر، وكذلك سائر المدركات فلو كان مرئيا لنا الآن لعلمناه لا محالة. فإذا بطل ذلك لمـــا نجده من أنفسنا من فقد العلم الضرورى به، بطلت رؤيتـــه وذلك حتى لا نعتقده جسما مصورا بصورة مخصوصة، أو نعتقد فيه أن يحل فى الأجسام. ولما كان ذلك محال، وجب أن الكلام فى الرؤية من حقه أن يتأخر عنه[1].

2- إن المرئى أخص من المعلوم والرؤية تتعلق بالمعلوم على صفة الوجود، كذلك تقول إن الرؤية تتعلق بالوجود على صفة الحدوث[2]، والله قديم فلا تجوز رؤيته.

3- إنا لا ترى الله جلّ وعز بالأبصار لأنه فى ذاته لا يُرى، كما أنا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد،لا لمانع لكن، لأنه فى ذاته لا يرى.وإذا صح بهذه الدلالة أنه يستحيل أن يرى فى ذاته، فيجب أن يدل ذلك على أنه لا يصح أن يُرى بالأبصار، ولا يدرك بها، لأنه لا يصح أن يرى بالبصر ما يستحيل أن يرى فى نفسه.كما لا يصح أن نعلم بالقلب ما يستحيل أن يكون معلوماً فى نفسه[3].

4-قد تحقق أن الرؤية من جملة الحواس الخمس، وهى إما أن تكون عامة أو

---

(1) القاضى عبد الجبار،المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، تحقيق د. محمد مصطفى حلمى وآخرون، طبعة القاهرة بدون تاريخ، الجزء الرابع، ص 99.

(2) الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص 360.

(3) القاضى عبد الجبار، المغنى، 401/4.

خاصة، فإذا كانت عامة، تعلقت بالوجود كله، وهذا يلزم كونه تعالى مسموعا مشموما ملموسا وذلك شرك عظيم. وإن كانت خاصة، تعلقت بكل موجود محسوس، وذلك يقتضى كونه تعالى حيزاً ومكاناً وجهة ومقابلة، وهو محال[1].

5- ومما يدل على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار، أن البصر لا يصح أن يُرى به إلا ما كان مقابلا له، أو فى حكم المقابل له، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر.وما خرج عنه لا يصح أن يرى به. فنحن نجد الجسم واللون الحال فيه إذا كان مقابلاً لنا يصح أن نراه، وإذا أدبرنا عنه لم يصح أن نراه.. ولا لنا حال سوى ما ذكرناه، فيجب أن يكون هو العلة التى لها صح أن نراه عند رؤيتنا لها، وبفقدها لم يصح أن نراه[2].

تلك بعض أدلة المعتزلة السمعية والعقلية الكلامية على نفى رؤية الله بالأبصار. ونلاحظ أن أدلتهم العقلية قد كثرت، وذلك ليس بمستغرب على " أصحاب النزعة العقلية فى الإسلام ". ولكن هل استطاع المعتزلة أن يصمدوا أمام هجمات الأشاعرة هؤلاء الذين لعبوا دورا هاما فى الاعتراض على المعتزلة،ليس فقط بعدم قبول أدلتهم، بل ومحاولة تفنيدها، وذلك انطلاقاً من إيمانهم بجواز رؤيته تعالى يوم القيامة؟هذا ما تحاول الفقرات القادمة الإجابة عليه.

(1) الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص 361.

(2) القاضى عبد الجبار، المغنى.. 141/4.

2- اعتراضات الأشاعرة وردود المعتزلة:

سأل الأشاعرة المعتزلة عن الدليل على قولهم: إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية؟ أجاب المعتزلة: لأن الإدراك إذا أطلق يحَمل معانى كثيرة. فقد يذكـــر ويراد به البلوغ، حيث يقال: أدرك الغلام، أى بلغ الحُلم. وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع، حيث يقال: أدرك الثمر إذا أينع. فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية. ودليـــل ذلك أنه لا فرق بين قولهم: أدركت ببصرى هذا الشخص، وبين قولهم: رأيت ببصرى هذا الشخص، ورأيت ببصرى هذا الشخص أو أبصرت ببصرى هذا الشخص. ولو قال أدركت ببصرى وما رأيت، أو رأيت وما أدركت، لعُد مناقضا. ومن علامات اتفاق اللفظين فى الفائدة أن يثبتا فى الاستعمال معاً ويزولا معا. ولو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر، لتناقض الكلام[1].

ويرد القاضى عبد الجبار على اعتراض الإمام الأشعرى حينما قال: أليس أنهم يقولون: أدركت ببصرى حرارة الميل،فكيف يصح قولكم:إن الإدراك إذا قرن بالبصر لايحتمل الرؤية؟ قائلاً: ليس هذا من اللغة فى شىء وإنما اخترعه ابن أبى بشر الأشعرى ليصحح مذهبه به. ويبين ما ذكـــرناه ويوضحه أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامى أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه، كقولهم مشيت برجلى وكتبت بقلمى. والبصر ليس بآلة فى إدراك الحرارة إذ الخيشوم يغاركه فى ذلك، فلو كان آلة فيه لم يجز ذلك. ألا ترى أن البصر لما كان آلة فى الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس، كذلك كان يجب مثله فى مسألتنا. ونحن لم نقل: عن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا

(1) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 234.

يفيد إلا الرؤية، حتى يكون هذا نقضا لكلامنا، وإنما قلنا: إنه إذا اقترن بالبصر (فقط) لا يحتمل إلا الرؤية، فلا يتوجه هذا على ما قلناه[1].

واعتقد المعتزلة أن آية " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " وردت مورد التمدح، أى أن الله تعالى تمدح بنفى الرؤية عن نفسه، ولما سألهم خصومهم عن علة ذلك، قالوا: لأن سياق الآية يقتضى ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها، فجميعه فى مدائح الله تعالى، وغير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح ألبتة. ويبين ذلك، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصاحبة والولد، بيّن أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يُرى ويَرى. كما أن الأمة اتفقــوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام فى ذلك، وإنما الكلام فى جهة التمدح. وهنا نرى المعتزلة يوردون آراء غيرهم فى التمدح الذى يعنى عدم الرؤية. وهم يجدون فى تلك الآراء ما يؤيد موقفهم، فمنهم من قال: إن التمدح هو بأن القديم عز وجل لايرى لافى الدنيا ولا فى الآخرة على ما نقوله (أى المعتزلة)، ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى فى دار الدنيا، ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أُخرى. فصح أن الآية واردة مورد التمدح على ما ذكرناه، ولا تمدح إلا من الجهة التى نقولها[2].

ولكن التمدح لا يقع لكونه لا يُرى وإنما لانضمام شىء آخر هو البينونة بينه وبين غيره، فأى مدح فى أن القديم تعالى لا يرى وقد شاركه فيه المعدومات وكثيراً من الموجودات؟ وهذا اعتراض آخر صادر من الأشاعرة ضد المعتزلة

(1) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 235.

(2) القاضى عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة ص 35-36.

الذين ردوا بأن التمدح لم يقع بمجرد أن لا يُرى، وإنما يقع التمدح بكونه رائيا ولا يُرى،ولا يمتنع فى الشىء أن لا يكون مدحا ثم بانضمام شىء آخر إليه يصير مدحا،وهكذا فلا مدح فى نفى الصاحبة والولد مجردا،ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفة له صار مدحا. وهكذا فلا مدح فى أنه لا أول له،فان المعدودات تشاركه فى ذلك،ثم يصير مدحا بانضمام شىء آخر إليه وهو كونه قادرا عالما سمعيا بصيرا موجودا،كذلك فى مسألتنا، أى تمدح الله بنفى رؤيته عن نفسه. وحاصل هذه أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات،والبينونة لا تقع إلا بما نقوله، لأن الذوات على أقسام، منها ما يَرى ويُرى كالواحد منا، ومنها لا يَرى ولا يُرى كالمعدومات، ومنها ما يُرى ولا يَرى كالجماد،ومنها لا يُرى ويَرى كالقديم سبحانه وتعالى. وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله:وهو يطعِم ولا يطعَم[1].

وقد طال النقاش والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة التمدح، وكيف أنه تعالى تمدح بنفى رؤيته عن نفسه وهو الأمر الذى أنكره الأشاعرة، وآمن به المعتزلة، وظلـــوا يردون على اعتراضاتهـــم حتى وصفوهم بتجاهل مسائل إلهية لا يصح أن تُنكر. فلما توجه الأشاعرة إلى المعتزلة بسؤال مؤداه: أن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح، كيف يصير مدحا؟ أجاب المعتزلة: لا مانع من ذلك،فمعلوم أن قوله عز وجل"لا تأخذه سِنة ولا نوم"[2] بمجرده ليس بمدح، ثم صار مدحا لانضمامه إلى قوله " الله لا اله إلا هو الحى القيوم ". وكذلك فقولنا فى الله تعالى إنه موجود ليس بمدح، ثم إذا ضممنا إليه القول بإنه

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 236-237.

(2) البقرة آية 255.

لا ابتداء له، صار مدحا. ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر، والمنكر لها متجاهل[1].

وينتقل الأشاعرة إلى الاعتراض بمعنى آخر لقوله تعالى " لا تدركه الأبصار "، فسألوا المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون المراد من الآية أن "لا تحيط به الإبصار"؟ فرد المعتزلة بأن " الإحاطة ليست بمعنى الإدراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها، ألا ترى أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها، وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون: أدركته وعلى هذا يكون تأويل " الإدراك " بمعنى "الإحاطة " على خلاف تأويل المفسرين، فلا يُقبل. على أنه كما لا تحيط به الإبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار، لأن المانع عن ذلك فى الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور فى الآية على الإحاطة لهذه الوجوه[2].

ولم يكتف المعتزلة بالدفاع عن قضيتهم عن طريق الرد على اعتراضات الأشاعرة، بل اتخذوا أيضا موقف المهاجم للأشاعرة فيما اعتقدوه بصدد نفس القضية. فبعد أن يرفضوا أن يكون النظر بمعنى الرؤية فى الآية "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " كما قال الأشاعرة، نراهم يهجمون على الأشاعرة سائلين إياهم: ما وجه الاستدلال فى الآية؟ ويجيب الأشاعرة: إنه تعالى بيّن أن الوجوه يوم القيامة تنظر إليه والنظر هو بمعنى الرؤية. فقال المعتزلة: لسنا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه؟ ويستطرد المعتزلة معترضين: كيف يُعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية، ومعلوم أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره،

(1) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 237.

(2) نفس المصدر، ص 239-240.

فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام ونزل مترلة قول القائل:رأيت الهلال وما رأيت،وهذا مناقض فاسد. ويجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون: نظرت حتى رأيت، فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان أحدهما بمترلة أن يجعل الشىء غاية لنفسه وذلك لا يجوز. ولذلك لا يصح أن يقال: رأيت حتى رأيت. ويعقبون النظر بالرؤية فيقولون: نظرت فرأيت، فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان فى ذلك تعقيب الشىء بنفسه ويترل مترلة قولك رأيت فرأيت، وهذا لا يستقيم. وينوعون النظر فيقولون: نظرت نظر راض، ونظرت نظر غضبان، ونظرت نظر شزر (سرور). ويقولون أيضا فى تفسير الأقبل، وهو الأحول الذى إذا نظر إليك كأنه ينظر إلى غيرك، فلو كان النظر هو الرؤية، لكان تقديره: هو الذى إذا رآك كأنه يرى غيرك، وهذا لا يستقيم. ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى ".. وتراهم ينظرون إليك وهم يبصرون"[1] أثبت النظر ونفى الرؤية، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام ويترل مترلة قول القائل: يرونك ولا يرونك، وهذا خُلف من الكلام. ولما اعترض الأشاعرة بأن ذلك مجاز لأنه ورد فى شأن الأصنام،رد المعتزلة بأنه وإن كان كذلك،إلا أن المجاز كالحقيقة فى أنه لا يصح التناقض فيه[2].

ولما احتج الأشاعرة بأن النظر إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة على ما ذكر المعتزلة، إما إذا علق بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر. رد المعتزلة بمسلمة عامة بالنسبة لهم وهى تأويل معنى النظر فى الآية، فقالوا إن المقصود به هو " الانتظار " فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ

---

(1) الاعراف، آية 198.

(2) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 242-244.

ناضرة لثواب ربها منتظرة. والنظــر بمعنى الانتظــار قد ورد فى قوله تعالى: "فنظرة إلى ميسرة"[1] أى فانتظار. وقال جلّ فى علاه فيما حكى عن بلقيس: فناظرة بم يرجع المرسلون"[2] أى منتظرة. وقال الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى   فــإن غداً لناظره قريب

وقال حسان بن ثابت:

وجوه يوم بــدر ناظــرات   إلى الرحمن يأتى بالخلاص[3].

وهنا يرفض الأشاعرة تأويل المعتزلة للآية، وحجتهم فى ذلك أن هذه الآية وردت فى شأن أهل الجنة، فكيف يجوز أن يكون النظر بمعنى " الانتظار " الذى يتضمن الغم والمشقة، ويؤدى إلى التنغيص والتكدير،حتى يقال فى المثل: الانتظار يورث الاصفرار والموت. وتلك الحالة غير جائزة على أهل الجنة.

وجاء جواب المعتزلة على ذلك الإعتراض الأشعرى لبيين أن الانتظار لا يقتضى تنغيص العيــش على كل حال، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه، أو يكون فى جنس ولا يدرى متى يتخلص من ذلك، وهل يتخلــص أم لا، فإنه والحال هذه يكون فى غم وحسرة، فأما إذا تيقن وصوله فلا يكــون فى غم وحسرة، خاصة إذا كان فى حال انتظاره فى أرغد عيش وأهناه. ألا ترى أن من كان على مائــدة وعليها ألوان الطعام اللذيــذة يأكل ويتلذذ بها، وينتظر لونا آخر، فإنه لا يكــون فى تنغيص ولا تكدير، بل يكــون فــى سرور متضاعــف، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها. كذلك حــال أهــل الجنــة لا يكونون فى غــم وتنغيص إذا كانوا

---

(1) البقرة آية 280.

(2) النحل آية 35.

(3) القاضى عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص 245.

يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال[1].

وكما لم يسّلم المعتزلة من اعتراضات الأشاعرة على أدلتهم السمعية على نفى الرؤية، فكذلك الحال بالنسبة للأدلة العقلية. ومن أمثلة ذلك: اعتراض الأشاعرة على دليل المعتزلة العقلى الخامس قائلين[2]: ألستم ترون وجوهكم فى المرآة وإن لم تكن مقابلة للبصر، وترون نفس البصر فى المرآة وإن لم يصح أن يكون مقابلاً لنفسه، وذلك يبطل ما اعتمدتموه. وكما لم يسكت المعتزلة على اعتراضات الأشاعرة على أدلتهم السمعية، فقد ردوا أيضا على ما اعترض عليه من أدلتهم العقلية. فقالوا مثلا ردا على الاعتراض على دليلهم السالف: إن الرائى منا وجهه وبصره فى المرآة إنما رآهما لأنهما فى حكم المقابلين له،لأن المرآة تصير آلة له، فهى كأنها عينه فيما يرى بها، فما قابلها إذن فى هذا الحكم كأنه مقابل لعينه فلذلك يصح أن يرى وجهه وبصره على هذه الطريقة[3].

يتضح مما سبق مدى تمسك المعتزلة برأيهم فى مسألة الرؤية، فرؤية الله مستحيلة بأى وجه من الوجوه طبقا لاعتقاد المعتزلة. ويتضح أيضاً مدى رفض الأشاعرة لهذا الرأى المعتزلى. وقد رأينا كيف هاجموا المعتزلة وحاولوا تفنيد زعمهم. وينبغى أن نلاحظ أن هجوم الأشاعرة على المعتزلة لم يأت من فراغ، بل انطلاقاً من إيمانهم بجواز رؤية الله فى الآخرة، وهو الموقف المعاكس تماما لموقف المعتزلة.

وللأشاعرة أيضا أدلتهم السمعية والعقلية التى يؤيدون بها موقفهم من الرؤية. لكن هل اكتفى المعتزلة بالرد على اعتراضات الأشاعرة، أم اعترضوا

---

(1) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 244-248.

(2) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 244-248.

(3) القاضى عبد الجبار، المغنى... 144/4.

على أدلتهم كما فعل الأشاعرة معهم؟ وواقع الأمر أن المعتزلة قد تعاملوا مع أدلة الأشاعرة،مثلما تعامل الأشاعرة مع أدلتهم، أى تعرضوا لها بالهجوم والاعتراض. ويمكن تتبع ذلك فى الصفحات القادمة.

3 – أدلة الأشاعرة واعتراضات المعتزلة:

يذكر الشهرستانى أن من مذهب الأشاعرة أن كل موجود يصح أن يُرى، فالمصحح للرؤية إنما هو الوجود، والبارى تعالى موجود، فيصح أن يُرى. ولكن لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع، أو على سبيـــل انطباع فان ذلك مستحيل[1]. وقد ورد فى السمع أن المؤمنين يرونه فى الآخرة، قال تعالى: " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة "[2]، فيأخذ الأشاعرة بهاتين الآيتين كمعمول أساسى لجواز رؤية الله يوم القيامة. ويذهب أبو الحسن الأشعرى إلى أن معنى " ناظرة " فى الآية هو نظر الرؤية وفى سبيل تأكيد ذلك نراه يميز بين معانٍ مختلفة " للنظر " فهو لا يخلو من وجوه أربعة، أولها: بمعنى " الاعتبار " كما فى قوله تعالى " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت"[3]، والاعتبار يكون فى الدنيا حيث إن الآخرة ليست بدار اعتبار. ولا يجوز النظر ثانياً أن يكون بمعنى " التعطف والرحمة " كما قال جلّ وعلى: " ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة "[4] أى لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم، لأن البارى لا يجوز أن يتعطف عليه خلقه إذا كان معنى " ناظرة " فى الآية "

---

(1) الملل والنحل ص 131.

(2) سورة القيامة آيات 22، 23.

(3) سورة الغاشية، آية 17.

(4) سورة آل عمران، آية 77.

راحمة "، فذلك مجاز. ولا يجوز النظر ثالثاً أن يكون بمعنى " الانتظار " كما في قوله تعالى: " وما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون "[1]، لأن النظر إذا قرن بذكر الوجود لم يكن معناه نظر القلب الذى هو انتظار، كما إذا قُرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين. لأن القائل إذا قال " انظر بقلبك فى هذا الأمر "كان معناه نظر القلب. وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التى تكون بالعين التى فى الوجه. فصح أن معنى قوله تعالى " إلى ربها ناظرة " رائية، إذ لم يجز أن يعنى شيئاً من وجوه النظر.وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربعـــة وفسد منها ثلاثة أوجـــه، صحَّ الوجه الرابع وهو نظر رؤية العين التى فى الوجه[2].

ويسوق الأشعري فى " اللمع " مجموعة من الردود التى رد بها على اعتراضات الخصوم وحججهم وخاصة المعتزلة فى مسألة الرؤية بالعين،ومنها ما يلى:

1- إن قال معترض:أليس قد قال الله تعالى"وجوه يومئذ باسرة تظن أن يُفعل بها فاقرة"[3]، والظن لا يكون بالوجه.وكذلك قوله: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " أراد نظر القلب. رد الأشعرى: لا، لأن الظن لايكون بالوجه ولا يكون إلا بالقلب، فلما قرن الظـــن بذكـــر الوجه،كان معناه ظن القلب إذ لم يكن الظن إلا به. لو كان النظر لا يكـــون إلا بالقلـــب، لوجـــب إذا ذكره مع ذكر الوجه أن يرجع به الى القلب.فلما كان النظر قد يكون بالوجـــه وبغيره، وجب إذا قرنه بذكر الوجه أن يريد به نظر الوجه. كما أنه إذا قرنه

---

(1) سورة يس، آية 49.

(2) أبو الحسن الأشعرى، اللُمع ص 34.

(3) سورة القيامة، آيات 24، 25.

بذكر القلب،وجب أن يريد به نظر القلب[1].

2- مما يبطـــل قول المعتزلـــة أن الله عز وجـــل أراد بقوله: " إلى ربها ناظرة ": نظـــر الانتظار، أنه قال: " إلى ربها ناظرة " ونظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله " إلى " لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا فى نظر الانتظار: " إلى ". ألا ترى أن الله عز وجل لما قال: " ما ينظرون إلا صيحة واحدة " لم يقل: " إلى " إذا كان معناه الانتظار، وقال عن بلقيس:" فناظرة بم يرجع المرسلون"[2]. فلما أرادت الانتظار لم تقل: " إلى ". فلما قال عز وجل: " إلى ربها ناظرة " علمنّا أنه لم يرد الانتظار، وإنما أراد الرؤية.ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين فى الوجه[3].

3- سئل المعتزلة الأشعرية عن قوله تعالى: " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"[4]. فردت الثانية على الأولى بأن " لا تدركه الإبصار.. " فى الدنيا دون الآخـــرة، وذلك لأن القرآن لا يتناقض. فلما قال فى آية أخرى إنه تنظر إليه الأبصار، علمنا أن الوقت الذى قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غير الوقت الذى أخبرنا أنها تنظـــر إليه فيه. فســـأل المعتـــزلة: فإذا كان قوله "لا تدركه الأبصار.." فى وقت دون وقت، فلِمَ أنكرتم أن يكون قوله تعالى "لا تأخذه سنة ولا نوم.."[5] فى وقت دون وقت؟أجابت الأشعرية بأن الفرق بينهما أنه قال لنا فى آية إنه لا تدركه الأبصار، وقال فى آية أخرى إن الوجـــوه تنظر إليه،

---

(1) الاشعرى، اللُمع ص 34-35.

(2) سورة النمل، آية 35.

(3) د. عبد الرحمن بدوى، مذهب الاسلاميين 552/1-553.

(4) الأنعام، آية 103.

(5) البقرة، آية 255.

فاستعملنا الآيتين وقلنا إن المعنى فى ذلك أنها تنظر إليه فى وقت، ولا تدركه فى وقت. ولم يقل فى آية إن السنة والنوم يأخذانه، وفى آية أخرى لا يأخذانه، يستعمل فى وقتين. وأيضاً فإن النوم آفة تقوم بالنائم تزيل عنه العلم،وليست الرؤية آفة تحل فى المرئى فيجب منعها بمثل ما به وجب منع النوم[1].

4- اعترض المعتزلة على الأشاعرة لإنكارهم أن يكون قوله تعالى: "إلى ربها ناظرة" أي إلى ثواب ربها ناظرة. فرد الأشاعـــرة بأن ثواب الله غيره، ولا يجوز أن يُعْدَل بالكـــلام عـــن الحقيقة إلى المجاز بغير حجة ولا دلالة. ألا ترى أن الله تعالى لما قال فيما معناه: "صلـــوا إلىّ وأعبدونى " لم يجز أن يقول قائل: عنى غيره، ولو جاز لزاعم أن يزعم أن قوله " لا تدركه " أراد به أنها لا تدرك غيره الأبصار، لجاز الزاعم أن يزعم أن قوله: صلوا إلىّ وأعبدونـــى، أراد به غيره. فإذا فسد هذا، فسد ما قاله المعترضون[2].

يمثل ما سبق أدلة الأشاعرة السمعية على جواز رؤية الله يوم القيامة، وردودهم على اعتراضات المعتزلة على تلك الأدلة. وكما قدم المعتزلة أدلة عقلية على نفى الرؤية، نرى الأشاعرة يسلكون نفس النهج، فيقدمون أدلة عقلية على جواز الرؤية، ولكن أدلة الأشاعرة قد اتخذت طبيعة مغايرة عن طبيعة أدلة المعتزلة، ففى الوقت الذى نجد فيه المعتزلة يستدلون بحجج عقلية إيجابية، نجد الأشاعرة يستدلون بحجج سلبية. ويمكن الوقوف على طبيعة أدلة الأشاعرة وحججهم فى الفقرات القادمة:

---

(1) الأشعرى، اللُمع، ص 35-36.

(2) اللُمع، ص 35.

4- أدلة الأشاعرة العقلية " محاولة ضحد اعتراضات المعتزلة:

يبتدأ الأشعرى أدلة الأشاعرة العقلية الكلامية على جواز الرؤية بإيراد اعتراض معتزلى مفاداه سؤال الأشعرية عن علة قولهم: إن رؤية الله تعالى بالأبصار جائزة من باب القياس. ثم يردف ذلك بجواب الأشاعرة ممثلاً فى قوله: " قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به البارى تعالى ويستحيل عليه فإنما لا يجوز لأن فى تجويزه إثبات حدثه، أو إثبات حدث معنى فيه، أو تشبيهه، أو تجنيسه، أو قلبه عن حقيقته، أو تجويره، أو تظليمه، أو تكذيبه "[1]. وبعد ذلك يقدم الأشعرى أدلة سلبية يحاول أن ينفى بها صفات لا تستلزم عن جواز رؤيته تعالى. ويمكن إيجاز هذه البراهين فيما يلى[2]:

أ- ليس فى جواز الرؤية إثبات حدثه كما زعم المعتزلـــة، لأن المرئى لم يكن مرئياً لأنـــه محدث، ولو كان مرئياً لذلك، للزم أن يُرى كل محدث، وذلك باطل عندهم، أى المعتزلة.

ب- ليس فى الرؤيـــة إثبات حدوث معنى فى المرئى، لأن الألوان مرئيات ولا يجوز حدوث معنى فيها. ولو كان المرئى مرئياً لحدوث معنى فيه، لكان ذلك هو الرؤية.وهذا يوجـــب أنّا إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية وجامعت الرؤية الموت. وإذا رأينا عيـــن الأعمى حدثت فى عينيه رؤية فكانت الرؤية مجامعة للعمى. فلما لم يجز ذلك، بطل ما قالوه. وهم المعتزلة أيضا.

جـــ-ليس فى إثبات الرؤيـــة لله تعالى تشبيـــه للبارى تعالى، ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته لأنا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان ولا يشتبهان

---

(1) اللمع، ص 32.

(2) نفس المصدر، ص 32-33.

بوقوع الرؤية عليهما فلا ينقلب السواد عن حقيقته إلى البياض بوقوع الرؤية عليه، ولا البياض إلى السواد.

د-ليس فى الرؤية تجويره تعالى ولا تظليمه ولا تكذيبه، لأننا نرى الجائر والظالم والكاذب، ونرى من ليس بجائر ولا ظالم ولا كاذب. فلما لم يكن فى إثبات الرؤية شيء مما لا يجوز على البارى، لم تكن الرؤية مستحيلة، وإذا لم تكن مستحيلة، كانت جائزة على الله.

هـ- اعترض المعارضون بأن جواز الرؤية بنـــاءً على ما سبق يصح القول معه بجواز لمســـه تعالى وتذوقه وشمه،لأنه ليس فى اللمس والذوق والشم إثبات للحدث، ولا حدوث معنى فيه تعالى.

وعلى هذا فقد أجاز الأشاعرة ليس فقط رؤية الله، بل أيضـــاً لمسه وذوقه وشمّه، ولا يمنعنا عن قول ذلك إلا عدم ورود ذلك صراحة فى القرآن، وليس ثمة دليل عقلى بنفيه[1].

---

(1) راجـــع، د. عـــبد الـــرحمن بـــدوى، مذاهب الإسلاميين 551/1، د. احمد صبحى، فى علم الكلام (2)،الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية 1992، ص 68.

الفصل السابع

أفعال الإنسان: موضوع حوار بين المعتزلة والأشاعرة

هل الإنسان حُر فى اختيار أفعاله، وبذلك يُبرر التكليف الشرعى والثواب " كل نفس بما كسبت رهينة "[1]. أم أنه مُجبر ومسيّر من الله تعالى، فلا قدرة له ولا اختيار فى أفعاله " وما تشاؤون إلا أن يشاء الله"[2].

مشكلة خطيرة لعبت دوراً أخطر وأكبر من مجرد تساؤل الإنسان عما إذا كان مخيراً أم مسيراً.، إذ اختلفت طوائف الأمة بصددها، فقالت الجبرية إن الإنسان مجبور فى أفعاله، وهو كالريشة المعلقة فى الهواء يتحرك إذا تحرك الهواء، ويسكن إذا سكن. وقالت القدرية والمعتزلة إن الإنسان مختار فى أفعاله، حر فى إرادته. وآمن أهل السنة والجماعة بأن الإنسان مخير فيما يعلم، ومُسيّر فيما لا يعلم. واعتقـــد الأشاعرة أن الفعل الإنسانى يتم بالمشاركة بين الله وعباده. فالله يخلق فى العبد الفعل والاستطاعة، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد.

واستكمالاً للحديث فى هذا الفصل نعرض هنا لهذه المسألة الخلافية، وبالتحديد بين المعتزلة والأشاعرة فى ضوء اعتقاد وأدلة واعتراضات وردود كل منهما على الأخرى. لنقف فى النهاية على حجم الخلاف بينهما وأثره فى الفكر الإسلامى بصفة عامة.

المسألة بين المعتزلة والأشاعرة: أدلة – اعتراضات – ردود:

أجمعت المعتزلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها[3]. وأن الإنسان لديه الاستطاعة على الفعل قبل أن يفعله،فالاستطاعة قبل الفعل،وهى قدرة عليه وعلى ضده، مُوجَبَة للفعل،وأنها باقية فيهم ما أبقاها الله

---

(1) المدثر آية 38.

(2) الانسان آية 30.

(3) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص .323

تعالى[1]. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه.والله لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئاً من أفعال غيره.وأنه تعالى خلق الكافر لا كافراً، ثم إنه كفر،وكذلك المؤمن[2].ودليل ذلك أن المكلف إنما يصير مستحقاً للثواب بالإقدام على الفعل أو اجتنابه، وذلك متى أكمل عقله وعرف الفرق بين الحسن والقبيح[3].

ومجمل موقف المعتزلة أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة، والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً[4].

وفى مقابل هذا الموقف المعتزلى نجد أن مسألة أفعال الإنسان من لمسائل الرئيسة فى مذهب الأشاعرة.وهم يقررون أن أفعال العباد مخلوقة لله، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، أى أن الفاعل الحقيقى هو الله، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذى أحدثه الله على يدى هذا الإنسان. والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة[5]. وسمى هذا الفعل"كسباً".فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعا وإحداثا،وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته[6].

---

(1) الخـياط المعتزلى،كتاب الانتصار،والرد على ابن الراوندى الملحد،تحقيق د. نيرج،طبعة دار الكتب المصرية 1925،ص79.

(2) الأشعرى، مقالات الإسلاميين 1 / 298، 300.

(3) القاضى عبد الجبار، المغنى 11 / 174، 176.

(4) الشهرستانى، الملل والنحل 55/1-56.

(5) د. بدوى، مذاهب الإسلاميين 555/1.

(6) الشهرستانى، الملل والنحل 125/1.

وبذلك رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد. وكذلك موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى. ورفضوا أيضاً قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات. والحق فى نظر الأشاعرة أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده فلا يستقل أى من الطرفين بها وحده. ولما كان الله لا يحتاج إلى معين فى أفعاله الخاصة، فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله فى أفعاله، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما: الله والعبد. فالله يخلق فى العبد الفعل والاستطاعة، والعبد يتصرف بهذا الفعل، كما يريد فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً. وهكذا يكون للتكليف الشرعى معنى،بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله[1] فـى "كلُ امرئ بما كسب رهين"[2].هكذا ذهب الأشاعرة وإن كانوا لم يستدلوا بهذه الآية. وسوف نبيّن سبب ذلك فى موضع لاحق.

تلك كـانت وجهة نظر كل من المعتزلة والأشاعرة بصدد مشكلة الفعل الإنسانى. وقد اتخذت هذه المشكلة طابعاً خاصاً عند كلتا الفرقتين من بين الفرق الإسلامية جميعاً، إذ أن رأى كل فرقـة منها إنما يمثل ركناً هاماً من أركان مذهبهما. واتخذت المسألة خصوصية خاصة عندهما أيضا من أن كل فرقة حاولت أن تدافع عن أدلتها بمحاولة تفنيد وضحد أدلة الفرق الأخرى. ويمكن أن نتعرف على بنية الحوار التاريخى الذى دار بين المعتزلة والأشاعرة إزاء مشكلة الفعل الإنسانى فى الفقرات التالية:

---

(1) د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص 318.

(2) الطور آية 21.

من أدلة المعتزلة على معتقدهم، أننا نفصل بين المحسن والمسيئ، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيىء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه، ولا فى طول القامة وقصرها، حيث لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، لما وجب هذا الفصل،ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب، وقد عُرف فساده. ولما اعترض الأشاعرة بأن الفصل بين الإحسان والإساءة، وبين حسن الوجه وقبيحه راجع إلى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر، لا إلى ما قلتموه. رد المعتزلة بأن مذهب الأشاعرة فى الكسب لا يعقل، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف إلينا، فكيف يصح ما ذكرتموه؟[1].

يجيب الأشاعرة مبتدأين بالاستدلال على رأيهم بالآية:"جزاء بما كانوا يعملون"[2]، فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم، كان الله هو الخالق لأعمالهم[3]. وقوله تعالى "والله خلقكم وما تعملون"[4] دليل على خلق الله لأفعال الإنسان. ويعترض المعتزلة.. أفليس الله تعالى قال: "أتعبدون ما تنحتون"[5] وعنى الأصنام التى نحتوها، فلِمَ أنكرتم أن يكون قولـه "خلقكم وما تعملون" أراد الأصنام التى عملوها؟ يرد الأشاعرة زاعمين أن ذلك خطأ

---

(1) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 332-333.

(2) الأحقاف 14.

(3) الأشعرى، اللُمع ص 37.

(4) الصافات آية 96.

(5) الصافات آية 95.

لأن الأصنام منحوتة لهم فى الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله "أتعبدون ما تنحتون" إليها وليست الخشب معمولة لهم فى الحقيقة، فيرجع بقوله "خلقكم وما تعملون" إليها.

واضح أن رد الأشاعرة ضعيف حيث لا ينهض دليلاً على إقناع الخصم بأن معنى الآية يدل على خلق الله لأفعال الإنسان. فالواقع فعلاً - كما ظن المعتزلة وجمهور المفسرين - أن الآية تشير إلى الأصنام التى عملها أو نحتها الكافرون، إذ أن الآية فى القرآن إنما تفسر بناء على ما قبلها وما بعدها من الآيات. والآية التى قبلها هى: " أتعبدون ما تنحتون"، وتليها مباشرة الآية: "والله خلقكم وما تعملون" فيكون المقصود من الآيتين أن الله خلقكم أنتم وما تعملونه أو تنحتونه من الحجارة. وذلك واضح من ظاهر الآيات. وبذلك يظهر خطأ الأشاعرة فى تأويلهم للآية التى اتخذوها سنداً أساسياً لإسنادهم خلق أفعال الإنسان إلى الله.

وإذا عدنّا مرة أخرى إلى أدلة المعتزلة العقلية، لوجدنا لديهم دليلاً آخر على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، ومؤداه: هو ما ثبت من أن العاقل لا يشوه نفسه، كأن يعلق العظام فى رقبته، ويركب القصب ويعدو فى الأسواق. وهو إنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناءه عنه. وإذا وجب ذلك فى الواحد منا، فلأن يجب فى حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى. وعلى مذهب الأشاعرة أنه تعالى شوه وسّوءَ الثناء عليه، وأراد منهم كل ذلك. و لم يرض الأشاعرة بهذه التهمة المعتزلية، وقالوا إن هذه الأشياء تقبح منا فأما من الله تعالى فلا، وصار الحال فيه كالحال فى الشرعيــات، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنــا ، ويحسن من البعض كالصلاة، فإنما تقبح من الحائض

وتحسن من الطاهر، كذلك فى مسألتنا. ورد المعتزلة: إنما وجب ذلك فى الشرعيات، لأن الوجه فى حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد، والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات، وليس كذلك فى العقليات، لأن الوجه فى حسنها وقبحها وجوه تختصها، فمتى وجد ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه، سواء كان من الله تعالى أو من الواحد منا[1].

وفى مقابل اعتراض الأشاعرة على هذا الدليل المعتزلى، نرى المعتزلة يستمرون فى تقديم أدلتهم على صدق دعواهم، ولكنهم يتعاملون مع الأشاعرة نفس المعاملة، أى يتعرضون لأدلتهم بالنقض على ما سنرى.

لكن إذا كان معتقد الأشاعرة فى إسناد خلق الأفعال إلى الله إنما يمثل أحد شطرى نظريتهم فى " الكسب " وقد أخطأوا – كما سبق – فى الاستدلال عليه من القرآن، فماذا عن استدلالهم على الشطر الثانى من النظرية، وهو الخاص " بكسب " الإنسان للفعل بعد أن يخلقه الله؟ من الغريب حقاً أن الأشاعرة لم يستدلوا ولو بآية واحدة تحمل لفظ " الكسب "، مع أن هذا اللفظ قد ورد فى آيات كثيرة منها: " بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"[2]."أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب"[3]. "..إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون"[4]. "ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب"[5]. "

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 344-345.

(2) البقرة آية 81.

(3) البقرة آية 202.

(4) الأنعام آية 120.

(5) إبراهيم آية 51.

وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير"[1]. ".. كل امرىء بما كسب رهين "[2].. إلى غير ذلك من الآيات التى يتضح منها أنها تشير إلى مسئولية الإنسان عن أفعاله، وبالتالى حسابه عليها. ولا تشير إلى خلق الله للأفعال. وهذا ما يبين عدم استناد الأشاعرة إلى مثل هذه الآيات التى تحمل لفظ " الكسب " لأنهم أرادوا به معنى مختلف تماماً عن معناه الوارد فى القرآن. ومن ناحية أخرى لم يهتم الأشاعرة بتأكيد نظريتهم فى الكسب بالأدلة السمعية بقدر ما اهتموا بإظهار معارضتهم للمعتزلة هؤلاء الذين استندوا على مثل هذه الأدلة لتأكيد معتقدهم فى حرية الإرادة الإنسانية.

وإذا كان الأشاعرة قد أخفقوا فى أدلتهم السمعية على نظريتهم فى "الكسب"، فانهم قد استعاضوا عن ذلك بالتوسع فى الأدلة العقلية لتأكيد النظرية من ناحية، والرد على الخصوم المعترضين (المعتزلة) من ناحية أخرى.

يقول الأشعرى[3]: والدليل من القياس على خلق أعمال الناس أنّا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً، ووجدنّا الإيمان حسناً متعباً مؤلماً. ووجدنا الكافر يجهد نفسه إلى أن يكون كفـره حسناً. ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً، لم يكن ذلك كائناً على حسب مشيئته وإرادته.ولكن الأحوال لا تسير على مقصد كل من الكافر والمؤمن. وإذا علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من مُحدث أحدثه عليها وهو قاصد إلى ذلك، وجب أن يكون للكفر محدث أحدثه كفراً باطلاً قبيحاً غير الكافر الذى يريد أن يكون الكفر حسناً صواباً. وكذلك للإيمان محدث أحدثه على حقيقته متعباً

---

(1) الشورى آية 30.

(2) الطور آية 21.

(3) اللُمع، ص 38-39.

مؤلماً غير المؤمن الذى يريد ألا يكون فى إيمانه مجهداً. وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر، ولا المحدث للإيمان على حقيقته المؤمن،فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد إلى دلك.

يوضح النص أنه ما دامت الأفعال لا تأتى على نحو ما يقصده الكافر ويشتهيه المؤمن، أو لا تأتى على غرار ما يتمناه الإنسان بصفة عامة،فلابد أن يكون ثمة فاعل آخر غير الإنسان، وهذا الفاعل الحقيقى هو الله. وما الإنسان إلا مكتسب لتلك الأفعال التى يخلقها الله.

لكن إذا كان الله هو الخالق الحقيقي للأفعال، فلماذا لا نقول إنه مكتسب لها أيضا؟ يرد الأشاعرة: ليس للفعل من مكتسب يكتسبه على حقيقته كما لابد من فاعل يفعله. ودليل ذلك أن حركة الإضطرار تدل على أن الله تعالى هو الفاعل لها على حقيقتها، ولا تدل على أن المتحرك بها فى الحقيقة هو الله تعالى. إذ المتحرك بها هو الذى اكتسبها بعد أن خلقها الله. وبناء على ذلك يعترض المعتزلة بأن الإنسان يكتسب الفعل على حقيقته كفراً باطلاً وإيماناً حسناً. ويرد الأشاعرة بأن هذا خطأ وحجتهم هى أن معنى " اكتسب الكفر " أنه كفر بقوة محدثة. وكذلك قولنا " اكتسب الإيمان " إنما معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشىء على حقيقته، لأن الذى فعله على حقيقته هو رب العاملين[1].

ويعترض المعتزلة بأنه إذا كانت إحدى الحركتين (الخلق والكسب) ضرورة، فيجب أن تكون الأخرى كذلك. وإذا كانت إحداهما كسباً، فيجب

---

(1) راجع اللمع. ص 39-40.

أن تكون الأخرى كذلك. ويرد الأشاعرة بأن ذلك لا يجب لافتراقهما فى معنى الضرورة والاكتساب، فالضرورى ما حُمل عليه الشىء وأكره وجُبر عليه ولو جهد فى التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ فى ذلك مجهوده، لم يجد منه انفكاكاً ولا إلى الخروج عنه سبيلاً. فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف الذى هو وصف الضرورة، وهى مثل حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى، كانت اضطراراً. وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطرارا لأن الإنسان فى ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمى. والإنسان يعلم التفرقة بين الحالتين من نفسه. وإذا كان العجز قائماً فى إحدى الحالتين، فقد وجب أن القدرة التى هى ضده حادثة فى الحالة الأخرى.لان العجز لو كان فى الحالتين جميعاً، لكان سبيل الإنسان فيهما سبيلاً واحداً. فلما لم يكن هذا هكذا، وكانت القدرة فى إحدى الحركتين، وجب أن تكون كسباً، لأن حقيقة الكسب هى أن الشىء وقع من المكتسب له بقوة محدثة لافتراق الحالين فى الحركتين. ولأن إحداهما بمعنى الضرورة،وجب أن تكون ضرورة.ولأن الأخرى بمعنى الكسب، وجب أن تكون كسباً[1].

فالأشعرى – على حسب الشهرستانى[2] – يفرق بين الأفعال الاضطرارية كالرعشة والرعدة، وبين الأفعال الاختيارية كالقيام والقعود. والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث إن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر.وعلى ذلك فالمكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة

---

(1) راجع نفس المصدر، ص 41-42.

(2) الملل والنحل 124/1-125.

الحادثة، ولا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض.ولو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدى ذلك إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة. غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبـــد، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته.

وهذا هو مضمون مذهب " الكسب " الأشعرى، والذى لا يوافق عليه المعتزلة بل ويرون - استمراراً فى الهجوم على الأشاعرة - أنه يُلزم أصحابه بعدة أمور، منها ما يلى[1]:

1- لا يُتصور استحقاق المدح والذم تبعاً للكسب الأشعرى،ويلزم أن يكون الظلم والكذب وغيرهما، كطول القامـــة وقصرها فى أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتـــة، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلا.

2- لا يثبت مذهب الكسب لرسل الله تعالى حجة على الكفـــرة، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولاً فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد الرسل،فكيف تدعونا إلى الإســـلام، ومـــن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه.

3- انقطاع الرسل من وجه آخر، وهو أن يقال لهم: إلى ماذا تدعوننا إليه؟ فـــإن كنتـــم تدعوننا إلى ما خلقه الله تعالى فينا، فإن ذلك مما لا فائدة فيه،

(1) القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 333-335.

وإن كنتم تدعوننا إلى مـــا لم يخلقه الله تعالى فينا، فذلك مما لا نطيقه ولا نتمكن منه.

4- التسوية بين الرسول وإبليس، لأن الرسول يدعو العبـــاد إلى خـــلاف مـــا أراده الله تعالى منهم، كما يدعوهم إبليس إلى ذلك. بل يُلزم الكسب أصحابـــه. أن يكون حـــال الرسول أسوأ من حال إبليس، لأن إبليس إنما يدعوهم إلى خلافه.

وبعد هذه الأمور التى تُستلزم عن مذهب الكسب الأشعرى، فإن كل مذهب يقتضى ذلك ويؤدى إليه فكافيك به فساداً على رأى المعتزلة. لكن هل سلّمَ الأشاعرة بمحاولة نقض المعتزلة لمذهبهم فى الكسب؟ الحقيقة أن الأشاعرة قد استمروا فى الدفاع عن مذهبهم عن طريق استمرارهم فى الاعتراض على أدلة المعتزلة على حرية الإنسان فى اختيار أفعاله.

فمن أدلة المعتزلة العقلية الأخرى على أنه تعالى يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن فى أفعالهم ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها، لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا. ويرفض الأشاعرة هذا الدليل المعتزلى وحجتهم فى ذلك أن الظالم هو من جُعل الظلم ظلماً له. ويرد المعتزلة عليهم بأنه لو كان الظالم اسماً لمن جُعل الظلم ظلماً له، لوجب أن يكون الرازق اسماً لمن جُعل الرزق رزقاً له، والعادل اسماً لمن جُعل العدل عدلاً له، وكذلك الكلام فى المحسن، والمنعم والمتفضل، وما يجرى هذا المجرى لأنه لا فرق بين الموضعين. ولو ارتُكب، قلنا: فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشىء من هذه الأسماء، وقد عُرف خلافه. وإذا سئل الأشاعرة المعتزلة عن علة إنكارهم أن يكون الظالم اسم لمن تفرد بالظلم،والله تعالى غير

منفرد بالظلم، فلا يجب أن يسمى ظالما؟ أجاب المعتزلة: لو كان كذلك لوجب ألا يكون فى عالم الله تعالى ظالم، لأن العباد غير منفردين بالظلم[1].

وإذا كان المعتزلة يرون فى أحد أدلتهم العقلية أن الإنسان يستحق المدح والذم على فعله من وجهين، أحدهما: أن يفعل الواجب لوجوبه فى عقله،ويفعل الحسن لحُسنه فى عقله. والثانى: ألا يفعل القبيح لقبحه فى عقله.فإن الأشاعرة قد توجهوا إليهم بالسؤال: أليس الصغير قد يُمدح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك؟ رد المعتزلة بأنه إذا ثبت أنه يستحقُ فلا يستحق إلا على هذين الوجهين، فأمّا ما يفعل لا على جهة الاستحقاق فغير ممتنع أن يُفعل على جهة التفضل، كما يُمدح الصغير عند بعض الأفعال لندعوه بذلك إلى الصلاح[2].

ونعود مرة أخرى إلى دور المعتزلة فى الهجوم على الأشاعرة، ولكن فى هذه الكرة سوف نسمح لأنفسنا بأن نحل محل المعتزلة،ونتوجه إلى الأشاعرة بالسؤال: هل يقضى مذهبكم كما يُفهم من ظاهره بأن الله هو الذى قضى المعاصى وقدّرها بناء على أنه تعالى قد خلق جميع الأفعال؟

هنا نرى الأشاعرة - فراراً من مذهب الجبر - يوافقون على أن الله قد قضى المعاصى وقدّرها فعلاً، ولكن بمعنى أنه تعالى كتبها وأخبر عن كونها كما قال: ".. وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب.."[3] يعنى أخبرناهم وأعلمناهم. وكما قال: " إلا امرأته قدرناها من الغابرين"[4] يريد كتبناها وأخبرنا أنها من الغابرين. ولا نقول قضاها وقدرها بأن أمر بها.وإذا سأل المعترضون: أفترضون

(1)المصدر السابق، ص 345، 351-352.

(2) الأشعرى، اللُمع،ص 42.

(3) الإسراء آية 4.

(4)النمل آية 57.

قضاء الله وقدره الكفر على الإنسان؟ أجاب الأشاعرة: نرضى بأن قضى الله تعالى الكفر قبيحاً وقدره فاسداً، ولا نرضى بأن كان الكافر به كافراً لأن الله تعالى نهانا عن ذلك. وليس إذا أطلقنا الرضى بلفظ القضاء وجب أن نطلقه بلفظ الكفر كما لا يجب إذا قلنا إن الخشبة حجة الله تعالى وأن الخشبة مكسورة أن نقول: حجة الله تعالى مكسورة، لأن هذا يوهم بأن حجة الله تعالى لا حقيقة لها. فكذلك نطلق الرضى بلفظ القضاء والقدر، ولا نطلقه بلفظ الكفر ونحن نرضى بقضاء الله تعالى وقدره اللذين أمرنا أن نرضى بهما اتباعا لأمره، لأنه لا يتقدم بين يديه ولا يعترض عليه. وهذا كما نرضى ببقاء النبيين عليهم السلام ونكره موتهم ونكره بقاء الشياطين. وكلُ بقضاء رب العالمين (1).

ويتفرع من مشكلة الفعل الإنساني عند الأشاعرة مسألة "الاستطاعة" أو "القدرة" وهي مثلها مثل المسألة الأصل (الفعل الإنساني) أدلى الأشاعرة بدلوهم فيها، واعترض عليهم خصومهم لاسيما المعتزلة.

فذهب الأشاعرة إلى أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره، ودليلهم على ذلك أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره، وكما أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره، لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى تستحيل مفارقته له، لم يوجد إلا وهو مستطيع، فلما وجد مرة مستطيعاً ومرة غير مستطيع، صح وثبت أن استطاعته غيره؛ ولما اعترض الخصوم بالقول: فإذا أثبتم له

---

(1) راجع اللُمع، ص 45-47.

استطاعة هى غيره، فلمَ زعمتم أنه يتسحيل تقدمها للفعل؟ رد الأشاعـــرة: زعمنا ذلك من قبـــل أن الفعل لا يخلو من أن يكون حادثاً مع الاستطاعة فى حال حدوثها أو بعدها.

فان كان حادثاً معها فى حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل وإن كان حادثاً بعدها وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة. ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة، ولو جاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة،وإن كان عاجزاً فى المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة، وهذا فاسد.وأيضاً لو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ووقوع الفعل بقدرة معدومة، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة وقد قلب الله النار برداً، والقطع بحد سيف معدوم، وقد قلب الله تعالى السيف قصباً والقطع بجارحة معدومة، وذلك محال. فإذا استحال ذلك، وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة فى حال حدوثها[1].

من ذلك يمكن بيان موقف الأشاعرة من الاستطاعة فى أنها خلاف الإنسان، ولو كانت هو، للزم ألا تفارقه وتلازمه ضرورة. ولكن الثابت والمعلوم أن الإنسان يكون تارة مستطيعاً، وغير مستطيع تارة أخرى. وإذا كـــانت الاستطاعة لا تلازم الإنسان، فهى تلازم الفعل، لأنها لو تقدمت عليه، لجاز أن يكون وقوعه بقدرة معدومة وذلك محال.

وهكذا طال النقاش والحوار والجدل بين المعتزلة والأشاعرة بصدد مسألة الفعـــل الإنسانى، وقدمت كل جماعة أدلة وحجج حاولت أن تؤيد موقفها بها، وهى فى الوقت نفسه لم تقبل أدلة الجماعة الأخرى، بل حاولت ضحدها، ومن

---

(1) المصدر السابق ص 54-55.

ثم طال الحوار التاريخى بين الجماعتين. وظلت كل جماعـــة متمسكة برأيها، فالإنسان حر فى اختيار أفعاله عند المعتزلة، ومكتسب للفعل بعد أن يخلقه الله عند الأشاعرة. وبذلك فهم يقتربون من أصحاب مذهب الجبر.

والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتى الجبر والاختيار و لم يقطع فى أى منهما برأى مطلق حاسم..يقول الله عز وجل " وما تشاءون إلا أن يشاء الله "[1]. وهذا تأييد لمقالة الجبر. وفى آية أخرى " إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا"[2].

وهى تعنى أن الإنسان مختار له حرية الفعـــل.وهنا أرانى أتفق مع الدكتور أبو ريان[3] فى أن الخطأ ينشأ فى فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر إليها فى مستوى واحد، إذ يجب أن نضع آيات الجبر فى المستوى الإلهى وأن نمتنع عن التزول بها إلى مستوى الأفعال الإنسانية الجزئية، فنحن نجهل كثيراً من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوى عليه من عجائب الصنع التى قد يكون بعضها فوق طور الإدراك الإنسانى، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله، أمور نجهلها.فالفعل الإنسانى ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الإنسانية فى جملتها، فكيف إذن نقيس الفعل الإنسانى المعقد بنفس المستوى الذى صدر عليه الفعل الإلهى البسيط. والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفعل الإنسانى على المستوى الإنسانى فنقنع بشهادة الوجدان الذى يقطع بحرية الإرادة، وبذلك تسلم المسئولية ولا

---

1) الإنسان، آية 30.

2) الإنسان، آية 3.

3) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص 231-232.

يسقط الجزاء.

ومن ثم يكون الاستمداد الأصلى لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها، فأصحاب الجبر يستندون إلى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الإنسانى، وأصحاب الأختيار كذلك يستندون إلى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهى والمستوى الإنسانى، ولا يمكن بحال أن يكون ثمة تناقص بين النصوص القرآنية. فآيات الجبر إنما تصف الله بالقدرة المطلقة والإحاطة بكل شىء، وأما آيات الاختيار فإنها توجه إلى الإنسان وأفعاله فتبرر المسئولية والجزاء، فلا مناقضة بين الموقفين.

يتــبين مما سبق مدى أهمية وخطورة مسألة "أفعال الإنسان" فى العقيدة الإســلامية ، تلــك المسألة التى اختلفت طوائف الأمة بصددها ، ورأينا بعض الفــرق تقف على طرفى نقيض ، فالجبرية ، ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مجــبور فى أفعاله ، والقدرية ومن شايعها ، تعتقد بأن الإنسان مخيّر فى أفعاله ، حر فى إرادته .

ويمثل أهل السنة والجماعة الموقف الوسط بين الطرفين ، فآمنوا بأن الإنسان مخير فيما يعلم ، ومُجبر مسير فيما لا يعلم .

وإذا كان كل .ن الجيرية والقدرية قد ناظروا بعضهم بعضا ، فى هذه المسألة ، وقدم كل فريق ما يعتقده من أدلة وحجج للدفاع عن معتقده ، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو، ما موقف أهل السنة والجماعة الذين آمنوا بالوسطية بين الفريقين ، هل اكتفوا بأن مذهبهم هو مذهب عموم المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، أم دخلوا أيضاً فى مناظرات علمية ضد الفريقين الآخرين ، الجبرية ، والقدرية ؟

الحقيقة أن علماء أهل السنة والجماعة قد ناظروا الجبرية والقدرية فى مسألة أفعال الإنسان ، وتمثل مناظراتهم فى هذا الصدد موضوع الفصلين القادمين .

الفصل الثامن

حوار أهل السنة والجبرية

مـــن اللافت للنظر فى مناظرات وحوارات علماء أهل السنة والجماعة لغيرهـــم من علماء الطوائف الأخرى ، أنك ترى عالم أهل السنة يستعرض – بقصـــد أو بدون – مذهب ومعتقد أهل السنة فى حواره أو مناظراته لخصمه ، ويقدم من الأدلة والحجج ما يؤيد ذلك . بمعنى إنك لا تنتهى من مطالعة مناظرة بـــين عـــالم سنى ، وآخر جبرى أو قدرى ، إلا وتجد نفسك قد أطلعت على عموم معتقد أهل السنة والجماعة . وربما يفسر لنا هذا الأمر أن مناظرات علماء أهل السنة والجماعة لغيرهم ، لم تقم على مسألة واحدة ، كما لدى الطوائف الأخرى ، وذلك يعنى أن الاختلاف فى مسألة واحدة من مسائل العقيدة يجرح العقيدة كلها عند أهل السنة والجماعة .

ويمكن بيان ذلك وغيره من التفاصيل والتعاليم من الوقوف على أهم المناظرات التى دارت بين أهل السنة والجماعة وغيرهم من الطوائف . ويخصص هذا الفصل للحوار والمناظرة بين أهل السنة والجبرية .

يعتقد الجبرية بأن التوحيد لا يستقيم إلا بالجبر ، كيلا نثبت فاعلاً آخر للحوادث يشترك مع الله ، وذلك شرك ، ويبدأ مناظرهم مناظرته لمناظر أهل السنة قائلاً[1] :

القول بالجبر لازم لصحة التوحيد ، ولا يستقيم التوحيد إلا به ، لأنا إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلاً للحوادث مع الله إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، وهذا شرط ظاهر لا يخلص منه إلا القول بالجبر .

يرد المناظر السنى على معتقد الجبرى هذا ، بإيراد معتقد أهل السنة

(1) ابن قيم الجوزية ، شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، تحقيق د. السيد محمد السيد ، سعيد محمود ، ط الثانية ، دار الحديث ، القاهرة 1418 هـ / 1997 م ، ص 317 ، وبعدها .

والجماعة في أن الاعتقاد بالجبر يبطل التوحيد ، ويبطل دعوة الرسل إلى ثواب وعقاب الله على طاعة أوامره ، واجتناب نواهيه ، قائلاً :

بل القول بالجبر مناف للتوحيد ، ومع منافاته للتوحيد ، فهو مناف للشرائع ودعوة الرسل والثواب والعقاب ، فلو صح الجبر لبطلت الشرائع ، وبطل الأمر والنهى ويلزم من بطلان ذلك ، بطلان الثواب والعقاب .

وهنا ترى الجبر ى لا يتعجب ، وبالتالى لا يرد على دعوى السنى بأن الجبر يبطل الأمر ، والنهى والثواب والعقاب ، وتراه يتعجب من دعوى السنى من أن الجبر ينافى التوحيد ، ويحاول أن يوجه هجوماً للمناظر السنى قائلاً :

ليس من العجب دعواك منافاة الجبر للأمر والنهى والثواب والعقاب ، فإنه لم يزل يقال ، وإنما العجيب دعواك منافاته للتوحيد ، وهو من أقوى أدلة التوحيد ، فكيف يكون المصور للشئ المقوى له منافيا له ؟

يرد السنى على هذا السؤال الجبرى بأدلة و براهين شارحاً بها فى الوقت نفسه ، معنى التوحيد وكيفية إثباته بشهادة أن **لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله** ، وكيف أن الجبر ينافى الشهادتين . وقد وضع الله سبحانه وتعالى الثواب والعقاب لأجل هذا التوحيد وشرع الشرائع لتكميله وتحصيله . وكل ما يفعله العبد فى سبيل تحقيق وتحصيل هذا التوحيد ، ليس فى العبد فى نظر الجبرى ، على اعتبار أن العبد مجبور على كل أفعاله . وما دام الفعل ليس من فعل العبد ، وقف تحصيل التوحيد عند هذا العبد .

قال السنى : منافاته للتوحيد من أظهر الأمور ، ولعلها أظهر من منافاته الأمر والنهى . وبيان ذلك أن أصل عقد التوحيد وإثباته هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، والجبر ينافى الكلمتين ، فإن الإله هو

المستحق لصفات الكمال ، المنعوت بنعوت الجلال ، وهو الذى تألهه القلوب ، وتصمد إليه بالحب والخو ف والرجاء . فالتوحيد الذى جاءت به الرسل هو إفراد الرب بالتأليه الذى هو كمال الذل والخضوع والانقياد له . مع كمال المحبة والإنابة وبذل الجهد فى طاعته ومرضاته ، وإيثار محابه ومراده الديني على محبة العبد ومراده . فهذا أصل دعوة الرسل وإليه دعوا الأمم ، وهو التوحيد الذى لا يقبل الله من أحد ديناً سواه ، لا من الأولين ولا من الآخرين ، وهو الذى أمر به رسله ، وأنزل به كتبه ، ودعا إليه عباده ، ووضع الثواب والعقاب لأجله ، وشرع الشرائع لتكميله وتحصيله . وكان من قولك أيهاً الجبرى إن العبد لا قدرة له على هذا البتة ، ولا أثر له فيه ، ولا هو فعله ، وأمره بهذا أمر له بما لا يطيق ، بل أمر له بإيجاد فعل الرب ، وإن الرب سبحانه أمره بذلك وأجبره على ضده ، وحال بينه وبين ما أمره ، ومنعه منه وصده عنه و لم يجعل له إليه سبيلاً بوجه من الوجوه ، مع قو لك إنه لا يحب ولا يُحب فلا تتألهه القلوب بالمحبة والود والشوق والطلب وإرادة وجهه ، والتوحيد معنى ينتظم من إثبات الإلهية وإثبات العبودية فرفعت معنى الإلهية بإنكار كونه محبوباً مودوداً تتنافس القلوب من محبته وإرادة وجهه الشوق إلى لقائه ، ورفعت حقيقة العبودية بإنكار كون العبد فاعلاً وعابداً ومحباً ، فإن هذا كله مجاز لا حقيقة له عندك ، فضاع التوحيد بين الجبر وإنكار محبته وإرادة وجهه ، ولا سيما والوصف الذى وصفته به منفر للقول عنه ، حائل بينها وبين محبته فإنك وصفته بأنه يأمر عبده بما لا قدرة له على فعله وينهاه عما لا يقدر على تركه ، بل يأمره بفعله هو سبحانه وينهاه عن فعله هو سبحانه ، ثم يعاقبه أشد العقوبة على ما لم يفعله البتة ، بل يعاقبه على أفعاله هو سبحانه ، وصرحت بأن

عقوبته على ترك ما أمره وفعل ما نهاه بمترلة عقوبته على ترك طيرانه إلى السماء وترك تحويله للجبال عن أماكنها ، ونقله مياه البحار عن مواضعها ، وبمترلة عقوبته له على ما صنع له فيه من لونه وطوله وقصره وصرحت بأنه يجوز عليه أن يعذب أشد العذاب لمن لا يعصه طرفة عين ، وأن حكمته ورحمته لا تمنع ذلك ، بل هو جائز عليه ، ولولا خبره عن نفسه بأنه لا يفعل ذلك لم نترهه عنه .وقلت إن تكليفه عباده بما كلفهم به بمترلة تكليف الأعمى بالكتابة والزمن بالطيران ، فبغضت الرب إلى من دعوته إلى هذا الاعتقاد ، ونفرته عنه وزعمت أنك تقرر بذلك توحيده وقد قلعت شجرة التوحيد من اصلها ، وأما منافاة الجبر للشرائع فأمر ظاهر لا خفاء به ، فإن مبنى الشرائع على الأمر والنهى وأمر الآمر لغيره بفعل نفسه لا بفعل المأمور ، ونهيه عن فعله لا فعل المنهى ، عبث ظاهر ، فإن متعلق الأمر والنهى فعل العبد وطاعته ومعصيته . فمن لا فعل له كيف يتصور أن يوقعه بطاعة أو معصية ، وإذا ارتفعت حقيقة الطاعة والمعصية ارتفعت حقيقة الثواب والعقاب وكان ما يفعله الله بعباده يوم القيامة من النعيم والعذاب أحكاماً جارية عليهم بمحض المشيئة والقدرة لا أنها بأسباب طاعاقم ومعاصيهم ، بل هنا أمر آخر وهو أن الجبر مناف للخلق كما هو مناف للأمر ، فغن الله سبحانه له الخلق والأمر ، وما قامت السموات إلا بعدله ، فالخلق قام بعدله وبعدله ظهر ، كما أن الأمر بعدله وبعدله وجد ، فالعدل سبب وجود الخلق والأمر وغايته ، فهو علة الفاعلية والغائية ، والجبر لا يجامع العدل ولا يجامع الشرع والتوحيد.

يرد الجبرى على هذا البيان السنى ذاهباً إلى أن أدلة العقول والشرع المنقول تستند على الجبر ، ثم يوجه السنى إلى سماع دليله الباهر وبرهانه القاهر

على الجبر ، مؤيداً ذلك بأمثلة عقلية ، فيقول :

لقد نطقت أيها السنى بعظيم ، وفهت بكبير ، وناقضت بين متوافقين ، وخالفت بين متلازمين ، فإن أدلة العقول والشرع المنقول قائمة على الجبر ، وما دل عليه العقل والنقل كيف ينافى موجب العقل والشرع ؟ فاسمع الآن الدليل الباهر والبرهان القاهر على الجبر ثم نتبعه بأمثال ، فنقول : صدور الفعل عند حصول القدرة والداعى إما أن يكون واجباً أو لا يكون واجباً ، فإن كان واجباً كان فعل العبد اضطرارياً ، وذلك عين الجبر ، لأن حصول القدرة والداعى ليس بالعبد ، وإلا لزم التسلسل ، وهو ظاهر ، وإن كان كذلك فعند حصولهما يكون واجباً وعند عدم حصولهما يكون الفعل ممتنعاً فكان الجبر لازماً لا محالة . وأما إن لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى واجباً ، فإما أن يتوقف رجحان الفعل عن رجحان الترك على مرجح أو لا يتوقف ، فإن توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول المرجح واجباً ، وإلا عاد الكلام ولزم التسلسل ، وإذا كان واجباً كان اضطرارياً وهو عين الجبر وإن لن يتوقف على مرجح كان جائز الوقوع وجائز العدم ، فوقوعه بغير مرجح يستلزم حصول الأثر بلا مؤثر وذلك محال ، فإن قلت : المرجح هو إرادة العبد ، قلت لك : إرادة العبد حادثة ، والكلام فى حدوثها كالكلام فى حدوث المراد بها ، ويلزم التسلسل .

يرد السنى على هذه الحجة الجبرية بالاستفسار من الجبرى عما ورد فيها من ألفاظ ، رآها السنى مستعملة على حق وباطل ، وقرر بيان فسادها ، فيقول :

هذا أحد سهم فى كنانتك وهو بحمد الله سهم لا ريش له ولا نصل ،

مع عوجه وعدم استقامته ، وأنا أستفسرك عما فى هذه الحجة من الألفاظ المجملة المستعملة على حق وباطل ، وأبين فسادها . فما تعنى بقولك إن كان الفعل عند القدرة والداعى واجباً كان فعل العبد اضطرارياً وهو عين الجبر : أتعنى به أن يكون مع القدرة والداعى بمنزلة حركة المرتعش وحركة من نفضته الحمى ، وحركة من رمى به من مكان عالٍ فهو يتحرك فى نزوله اضطراراً منه ، أم تعنى به أن الفعل عند اجتماع القدرة والداعى يكون لازم الوقوع بالقدرة ؟ فإذا أردت بكونه اضطرارياً المعنى الأول كذبتك العقول والفطر والحس والعيان ، فإن الله فطر عباده على التفريق بين حركة من رمى به من شاهق فهو يتحرك إلى أسفل وبين حركة من يرقى فى الجبل إلى علوه ، وبين حركة المرتعش وبين حركة المصفق ، وبين حركة الزانى والسارق والمجاهد والمصلى ، وحركة المكتوف الذى قد أوثق رباطاً وجر على الأرض ، فمن سوى بين الحركتين فقد خلع ربقة العقل والفطرة والسرعة من عنقه . وإن أردت المعنى الثانى وهو كون الفعل لازم الوجود عند القدرة والداعى كان لازم الوجود ، وهذا لا فائدة فيه . وكونه لازماً وواجباً بهذا المعنى لا ينافى كونه مختاراً مراداً له مقدوراً له غير مكره عليه ولا مجبور ، فهذا الوجوب واللزوم لا ينافى الاختيار ، ثم نقول : لو صحت هذه الحجة لزم أن يكون الرب سبحانه مضطراً على أفعاله مجبوراً عليها بمعنى ما ذكرت من مقدماتها ، وأنه سبحانه لا يفعل بقدرته ومشيئته ، وما ذكرت من وجوب الفعل عند القدرة والداعى وامتناعه عند عدمهما ثابت فى حقه سبحانه ، وقد اعترف أصحابك بهذا الإلزام وأجابوا عنه بما لا يجدى شيئاً .

قال الجبرى : إذا كان الداعى ليس من أفعالنا وهو علم القادر أن فى

ذلك الفعل مصلحة له . وذلك أمر مركوز فى طبيعته التى خلق عليها ، وذلك مفعول لله فيه والفعل واجب عنده ، فلا معنى للجبر إلا هذا .

فقال السنى : أخوك القدرى يجيبك عن هذا بأن ذلك الداعى قد يكون جهلا وغلطاً ، وهذه أمور يحدثها الإنسان فى نفسه ، فيفعل على حسب ما يتوهم أن فيه مصلحته ، صادفها ، أم لم يصادفها ، فالداعى لا ينحصر فى العلم خاصة .

قال الجبرى : ضلال الكافر وجهله عند القدرى مخلوق له موجود بإيجاده اختياراً ، وهذا ممتنع فإنه لو كان كذلك لكان قاصداً له إذا القصد من لوازم الفعل اختياراً ، واللازم ممتنع فإن عاقلاً لا يريد لنفسه الضلال والجهل فلا يكون فاعلاً له اختياراً .

قال السنى : عجباً لك أيها الجبرى تنزه العبد أن يكون فاعلاً للكفر والجهل والظلم ، ثم تجعل ذلك كله فعل الله سبحانه ، ومن العجب قولك إن العاقل لا يقصد لنفسه الكفر والجهل وأنت ترى كثيرا من الناس يقصد لنفسه ذلك عناداً وبغياً وحسداً مع علمه بأن الرشد والحق فى خلافه ، فيطيع دواعى هواه وغيه وجهله ويخالف داعى رشده وهداه ، ويسلك طريق الضلال ويتنكب عن طريق الهدى وهو يراهما جميعاً ، قال أصدق القائلين : ﴿ سأصْرِفُ عن آياتى الذين يتَكَبَّرون فى الأرضِ بغير الحقِ وإنْ يَرَوْا كلَّ آية لا يُؤمنُوا بها وإنْ يَرَوْا سبَيْلَ الرُشدِ لا يتَّخذُوه سَبيلاً وإنْ يَرَوْا سَبْيلَ الغيِّ يتخذُوه سَبْيلاً ذلك بأنَّهم كذَّبوا بآياتنا وكانُوا عنها غَافلين﴾ [1] .

---

(1) الأعراف ، 146 .

وقال تعالى : ﴿ وأمَّا ثمودُ فَهديناهم فاستَحبوا العَمَى على الهُدى ﴾ [1].

وقال تعالى عن قوم فرعون : ﴿ فلمَّا جاءَتْهم آياتُنا مُبصِرةً قالوا هذا سِحر مبينٌ • وجَحَدُوا بها واستيقنتها أنفسهم ظُلماً وعُلوا﴾ [2] .

وقال تعالى : ﴿ وزيَّنَ لهم الشيطانُ أعمالَهم فَصدَّهم عن السَّبيلِ وكانُوا مُستَبصِرينَ ﴾ . [3]

وقال تعالى: ﴿ ولقد علمُوا لَمَنِ اشتَرَاه ما له فى الآخرةِ من خَلاق﴾[4].

وقال : ﴿ بئس ما اشتَرَوْا به أنفسَهم أنْ يكفروا بما أُنزل الله بَغياً أنْ يُنزلَ الله من فضله على مَنْ يشاءُ من عِبَاده ﴾ [5].

وقال تعالى : ﴿ يا أهلَ الكتاب لِمَ تكفرونَ بآياتِ اللهِ وأنتم تَشهدُونَ • يا أهلَ الكتاب لِمَ تَلبِسونَ الحقَّ بالباطلِ وتكتمُون الحقَّ وأنتم تَعْلمُونَ ﴾ [6].

وقال : ﴿ يا أهلَ الكتاب لِمَ تَصُدُّونَ عن سبيلِ الله مَنْ آمَنَ تَبْغُونَها عِوجَاً وأنتم شُهداء ﴾ [7] .

وهذا فى القرآن كثير يبين سبحانه فيه اختيارهم الضلال والكفر عمداً على علم . هذا وكم من قاصد أمراً يظن أنه رشد وهو ضلال وغى ..

وهكذا تستمر المناظرة بين السنى والجبرى ، أو بالأحرى بين أهل السنة والجماعة والجبرية .. بين الإيمان بأن الإنسان مخير فيما يعلم ومسير فيما لا يعلم

---

(1) فصلت ، 17 .
(2) النمل ، 13-14 .
(3) العنكبوت ، 38 .
(4) البقرة ، 102 .
(5) البقرة ، 90 .
(6) آل عمران ، 70-71 .
(7) آل عمران ، 99 .

، وبين الاعتقاد بأن الإنسان مجبور فى كل أفعاله التى يأتيها ، وكأنه ريشة معلقة فى الهواء ، يحركها الله وقتما ، وأينما ، وكيفما شاء .

طالت المناظرة ، وتنوعت وسائل الهحوم والدفاع بين أسئلة وردود .. أدلة نقلية وعقلية .. حجج وبراهين منطقية ، وغير منطقية .. نقد ونقض .. تفنيد وإقرار إلى أن انتهت بانتصار السنى على الجبرى ، وأهل السنة والجماعة على الجبرية بصدد مسألة "أفعال الإنسان" وقفل باب المناظرة بين الفريقين بقول السنى :

قال الله تعالى : ﴿ هل تُجْزَوْنَ إلا ما كنتم تعملون ﴾ [1]. وقال جلّ وعلى : ﴿ ووفيت كُل نفسٍ ما كسبت ﴾ [2].

وهذا فى القرآن أكثر من أن يذكر ، والحس شاهد به فلا نقبل شبهة تقام على خلافه ، ويكون حكم تلك الشهبة حكم القدح فى الضروريات فلا يلتفت إليه ، ولا يجب على العالم حل كل شبهة تعرض لكل أحد ، فإن هذا لا آخر له . فقولكم : لو كان فاعلاً لفعله لكان محدثاً له . إن أردتم بكونه محدثاً صدور الفعل منه اتحد اللازم والملزوم ، وصار حقيقة قولكم لو كان فاعلاً لكان فاعلاً ، وإن أردتم بكونه محدثاً كونه خالقاً سألناكم ما تعنون بكونه خالقاً ؟ هل تعنون به كونه فاعلاً أم تعنون به أمراً آخر . فإن أردتم الأول كان اللازم فيه عين الملزوم ، وإن أدرتم أمراً آخر غير كونه فاعلاً فبينوه . فإن قلتم : نعنى به كونه موجوداً للفعل من العدم إلى الوجود ، قيل : هذا معنى كونه فاعلاً ، فما الدليل على إحالة هذا المعنى . فسموه ما شئتم إحداثاً أو إيجاداً أو

---

(1) النحل ، 90 .

(2) الزمر ، 70 .

خلقاً فليس الشأن فى التسميات وليس الممتنع إلا أن يكون مستقلاً بالإيجاد ، وهذا غير لازم لكونه فاعلاً فإنا قد بينا أن غاية قدرة العبد وإرادته وداعيه وحركته أن تكون جزء سبب ، وما توقف عليه الفعل من الأسباب التى لا تدخل تحت قدرته أكثر من الجزء الذى إليه بأضعاف مضاعفة ، والفعل لا يتم إلا بها . فإن قيل : فهذا الجبر بعينه ، قيل : ذلك السبب الذى أعفى به من القدرة والإرادة هو الذى أخرجه من الجبر وأدخله فى الاختيار ، وكون ذلك السبب من خالقه وفاطره ومنشئه هو الذى أخرجه من الشرك والتعطيل وأدخله فى باب التوحيد ، فالأول أدخله فى باب العدل والثانى أدخله فى باب التوحيد ، ولم يكن ممن نقض التوحيد بالعدل ولا ممن نقض العدل بالتوحيد فهؤلاء جنوا على التوحيد وهؤلاء جنوا على العدل . وهدى الله أهل السنة والتوحيد والعدل ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم .

الفصل التاسع

حوار أهل السنة والقدرية

أجمعـــت القدرية والمعتزلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثـــون لها . وأن الإنسان لديه الاستطاعة على الفعل قبل أن يفعله ، وهذه الاســـتطاعة باقية فيه ما أبقاها الله . فالعبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، ليستحق على ما يفعله ثوابا وعقاباً فى الدار الآخرة . وللقدرية أدلة نقلية وعقلية علـــى معتقدهم هذا تمتلئ بها كتبهم ، وتراهم يستخدمونها كوسائل دفاع ضد من يخالفهم ، خاصة إذا جمع بينهم وبين مخالفيهم مجلس مناظرة مثل الذى نأتى على قطوف منه فيما يلى :

أفتـــتح القدرى المناظرة بإيراد بعض من أدلتهم التى يدللون بها على أن العـــبد حر مختار لأفعاله ، ومنها دليل الإضافة ، حيث يعتقدون أن الله أضاف الأعمال إلى العباد بالاستطاعة ، وبالمشيئة والإرادة ، وبالفعل والكسب والصنع ، فيقول [1]:

قـــد أضـــاف الله الأعمال إلى العباد بأنواع الإضافة العامة والخاصة ، فأضـــافها إليهم بالاستطاعة تارة ، كقوله : ﴿ ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات﴾ [2].

وبالمشيئة تارة كقوله : ﴿ لمن شاء منكم أن يستقيم﴾ [3].

وبالإرادة تارة : ﴿ فأردت أن أعيبها ﴾ [4] .

وبالفعل والكسب والصنع . كقوله (يفعلون) . (يعملون) ..

---

(1) ابن قيم الجوزية ، شفاء العليل ، مرجع سابق ، ص 343 ، وبعدها .
(2) النساء ، 25 .
(3) التكوير ، 28 .
(4) الكهف ، 79 .

﴿ بما كنتم تكسبون ﴾ [1] . ﴿ لبئس ما كانوا يصنعون ﴾ [2] .

وأما بالإضافة الخاصة فكإضافة الصلاة والصيام والحج والطهارة والزنا والسرقة والقتل والكذب والكفر والفسوق وسائر أفعالهم إليهم ، وهذه الإضافة تمتنع إضافتها إليه كما أن إضافة أفعاله تعالى لم تمتنع إضافتها إليهم . فلا تجوز إضافة أفعالهم إليه سبحانه دونهم ولا إليه معهم ، فهى إذن مضافة إليهم دونه .

يرد السنى على القدرى بالتصريح بأن كلام الأخير يحتوى على حق وباطل ، ويقرر أنه سوف يحق الحق ، ويبطل الباطل ، أو كما قال :

هذا الكلام مشتمل على حق وباطل ، أما قولك إنه أضاف الأفعال إليهم فحق لا ريب فيه ، وهذا حجة لك على خصومك من الجبرية ، وهم يجيبونك بأن هذا الإسناد لا حقيقة له ، وإنما هو نسبة مجازية صححها قيام الأفعال بهم . كما يقال جرى الماء وبرد وسخن ، ومات زيد ، ونحن نساعدك على بطلان هذا الجواب ومنافاته للعقول والشرائع والفطر . ولكن قولك هذه الإضافة تمنع إضافتها إليه سبحانه كلام فيه إجمال وتلبيس . فإن أردت بمنع الإضافة إليه مع قيامها به ووصفه بها وجريان أحكامها عليه واشتقاق الأسماء منه له فنعم هى غير مضافة إليه بشئ من هذه الاعتبارات والوجوه . وإن أردت بعدم إضافتها إليه عدم إضافتها إلى علمه بها وقدرته عليها ومشيئته العامة وخلقه ، فهذا باطل ، فإنها معلومة له سبحانه مقدورة له مخلوقة ، وإضافتها إليهم لا تمنع هذه الإضافة ، كالأموال فإنها مخلوقة له سبحانه وهى ملكه حقيقة

---

(1) الأعراف ، 39 .
(2) المائدة ، 63 .

قـــد أضافها إليهم ، فالأعمال والأموال خلقه وملكه هو سبحانه يضيفها إلى عبـــيده وهـــو الذى جعلهم ماليكها وعامليها ، فصحت النسبتان ، وحصول الأمـــوال بكســـبهم وإرادتهـــم كحصـــول الأعمال وهو الذى خلق الأموال وكاسبيها والأعمال وعامليها ، فأموالهم وأعمالهم ملكه وبيده كما أن أسماعهم وأبصـــارهم وأنفســـهم ملكه وبيده ، فهو الذى جعلهم يسمعون ويبصرون ويعملـــون فأعطاهم حاسة السمع والبصر وقوة السمع والبصر وفعل الأسماع والأبصار وأعطاهم آلة العمل وقوة العمل ونفس العمل ، فنسبة قوة العمل إلى الـــيد والكلام إلى اللسان كنسبة قوة السمع إلى الأذن والبصر إلى العين ونسبة الـــرؤية إلى والاســـتماع اختياراً إلى محلهما كنسبة الكلام والبطش إلى الأذن والبصـــر إلى محلهما ، وإن كانوا هم الذين خلقوا لأنفسهم الرؤية فهل خلقوا محلـــهما ، وقوى المحل والأسباب الكثيرة التى تصلح معها الرؤية والسمع ، أم الكل خلق من هو خالق كل شئ وهو الواحد القهار ؟

يـــرد القـــدرى ببيان أن الاسم يشتق فى اللغات من الفعل ، فنقول : شـــارباً من فعل الشرب ، ولاعباً من فعل اللعب ، وسارقاً من فعل السرقة . ولو كان فعل العبد مقدر عليه من الله ، لجاز أن نسمى الله بأسماء الأفعال التى يؤديها العبد ، وذلك لا يجوز عليه تعالى ، فلزم أن يكون الفعل من اختيار العبد ، فيقول :

لو كان الله سبحانه هو الفاعل لأفعالهم لاشتقت له منها الأسماء وكان أولى بأسمائها منهم ، إذ لا يعقل الناس على اختلاف لغاتهم وعاداتهم ودياناتهم قائماً إلا من فعل القيام ، وآكلاً إلا من فعل الأكل وسارقاً إلا من فعل السرقة ، وهكذا جميع الأفعال لازمها ومتعديها . فقلبتم أنتم الأمر وقلبتم الحقائق فقلتم

من فعل هذه الأفعال حقيقة لا يشتق له منها اسم وإنما يشتق منها الأسماء لمن لم يفعلها و لم يحدثها . وهذا خلاف المعقول واللغات وما تتعارفه الأمم .

يجيئ رد السنى على هذه المسألة الهامة ببيان أن اشتقاق الاسم من القائم بالفعـــل ، يتضمن أمرين معنويين ، وآخرين لفظين . ومفاد هذه الأمور أنه لما قام الشرب واللعب والزنا والسرقة بالعبد ، فإن أحكام هذه الأعمال تعود إليه وتُشـــتق لـــه مـــنها الأسماء ، ويمتنع إطلاقا عود أحكامها إلى الله جلّ وعلى واشتقاق أسماء منها تنسب إليه تعالى . وذلك لا يمنع أبداً أن تكون هذه الأفعال معلـــومة لله ، وهو تعالى قد قدرها وكوّنها ، ووقعت من العبد بقدرته تبارك وتعالى ، فيقول :

هذا إنما يلزم إخوانك وخصومك الجبرية القائلين بأن العبد لم يفعل شيئاً البـــتة ، وأما من قال العبد فاعل لفعله حقيقة ، والله خالقه وخالق آلات فعله الظاهرة والباطنة ، فإنما يشتق الأسماء لمن فعل تلك الأفعال فهو القائم والقاعد والمصـــلى والسارق والزانى حقيقة . فإن الفعل إذا قام بالفاعل عاد حكمه إليه و لم يعـــد إلى غيره ، واشتق له منه اسم و لم يشتق لمن لم يقم به ، فههنا أربعة أمـــور : أمـــران معنويان فى النفى والإثبات . وأمران لفظيان فيهما ، فلما قام الأكل والشرب والزنا والسرقة بالعبد عادت أحكام هذه الأفعال إليه واشتقت له منها الأسماء ، وامتنع عود أحكامها إلى الرب . واشتقاق أسمائها له ، ولكن مـــن أين يمنع هذا أن تكوُن معلومة للرب سبحانه ومقدوره له . مكونة له ، واقعة من العباد بقدرة ربهم وتكوينه ؟

قال القدرى : لو كان خالقاً لها لزمته هذه الأمور .

قال السنى : هذا باطل ودعوى كاذبة ، فإنه سبحانه لا يشتق له اسم

ممـــا خلقه فى غيره ولا يعود حكمه عليه ، وإنما يشتق الاسم لمن قام به ذلك ، فإنـــه سبحانه خلق الألوان والطعوم والروائح والحركات فى محالها و لم يشتق له مـــنها اسم ولا عادت أحكامها إليه . ومعنى عود الحكم إلى المحل الإخبار عنه بأنه يقوم ويقعد ويأكل ويشرب .

ومن ههنا علم ضلال المعتزلة الذين يقولون إن القرآن مخلوق خلقه الله فى محل ثم اشتق له اسم المتكلم باعتبار خلقه له وعاد حكمه إليه فأخبر عنه أنه تكلـــم بـــه ، ومعلوم أن الله سبحانه خالق صفات الأجسام وأعراضها وقواها فكيف جاز أن يشتق له اسم مما خلقه من الكلام فى غيره و لم يشتق له اسم مما خلقـــه من الصفات والأعراض فى غيره ؟ فأنت أيها القدرى نقضت أصولك بعضـــها بعـــض ، وأفسدت قولك فى مسألة الكلام بقولك فى مسألة القدر . وقولك فى القدر بقولك فى الكلام ، فجعلته متكلماً بكلام قائم بغيره وأبطلت أن يكـــون فاعل الفعل قائماً بغيره . فإن كنت أصبت فى مسألة الكلام فقد نقضـــت أصـــلك فى القدر ، وإن أصبت فى هذا الأصل لزم خطأك فى مسألة الكـــلام ، فأنت مخطئ ولا تناقض فى هذا ، ولا فى هذا . بل أصفه سبحانه بما قام به ، وامتنع من وصفه بما لم يقم .

وعـــند هذا الموضوع من المناظرة ، يرى القدرى أن وطيسها قد اشتد وحمى ، ويبدو أن هذا الوصف من (الواصف) القدرى قد عدّه مقدمة لازمة لما ظـــن أنه سوف يكبح به جماح السنى فى الرد الذى يتصف ، إلى هذا الحد من المناظرة ، بالتفصيل ، فى مقابل إيجاز القدرى فالننصت إليهما :

قـــال القدرى : فالآن حمى الوطيس ، فأنت والمسلمون وسائر الخلق تســـمونه تعـــالى خالقاً ورازقاً ومميتاً ، والخلق والرزق والموت قائم بالمخلوق

والمرزوق والميت ، إذ لو قام ذلك بالرب سبحانه فالخلق إما قديم وإما حادث ، فـإن كـان قديم لزم قدم المخلوق لأنه نسبة بين الخالق والمخلوق ، ويلزم من كـونها قديمة لدم المصحح لها ، وإن كان حادثاً لزم قيام الحوادث به ، وافتقر ذلك الخلق إلى خلق آخر فلزم التسلسل ، فثبت أن الخلق غير قائم به سبحانه ، وقد اشتق له منه اسم .

قـال السني : أى لازم من هذه اللوازم التزمه المرء كان خيراً من أن ينفـى صفة الخالقية عن الرب سبحانه ، فإن حقيقة هذا القول أنه غير خالق ، فإن إثبات خالق بلا خلق إثبات اسم لا معنى له ، وهو كإثبات سميع لا سمع له ، وبصـير لا بصـر لـه ، ومتكلم قادر لا كلام له ولا قدرة ، فتعطيل الرب سـبحانه عن فعله القائم به كتعطيله عن صفاته القائمة به ، والتعطيل أنواع ، تعطيل المصنوع عن الصانع وهو تعطيل الدهرية والزنادقة ، وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله وهو تعطيل الجهمية نفاة الصفات ، وتعطيله عن أفعاله وهو أيضاً تعطيل الجهمية ، أصل أنبائه ودب فيمن عداهم من الطوائف فقالوا : لا يقوم بذاته فعل لأن الفعل حادث وليس محلاً للأعراض ، فلو التزم الملتـزم أى قول التزمه كان خيراً من تعطيل صفات الرب وأفعاله ، فالمشبهة ضـلالهم وبدعتهم خير من المعطلة ، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات ، وإن كـان التعطيلان متلازمين لاستحالة وجود ذات قائمة بنفسها لا توصف بصـفة ، فوجـود هذه محال فى الذهن وفى الخارج ، ومعطلة الأفعال خير من معطلـة الصفات . فإن هؤلاء نفوا صفة الفعل وإخوانهم نفوا صفات الذات . وأهـل السـمع والعقل وحزب الرسول والفرقة الناجية براء من تعطيل هؤلاء كلـهم فإنهم أثبتوا الذات والصفات وحقائق الأسماء الحسنى إذ جعلها المعطلة

مجازاً لا حقيقة له . فشر هذه الفرق لخيرها الفداء ، والمقصود أنه أى قول لزمه الملتـــزم كان خيراً من نفى الخلق وتعطيل هذه الصفة عن الله وإذا عرض على العقل السليم مفعول لا فاعل له ومفعول لا فاعل لفعله لم يجد بين الأمرين فرقاً فى الإحالة ، فمفعول بلا فعل كمفعول بلا فاعل لا فرق بينهما البتة . فالعرض العاقل على نفسه القول بتسلسل الحوادث ، والقول بقيام الأفعال بذات الرب سبحانه ، والقول بوجود مخلوق حادث عن خلق قديم قائم بذات الرب سبحانه والقـــول بوجـــود مفعول بلا فعل ، ولينظر أى هذه الأقوال أبعد عن العقل والســـمع وأيهـــا أقرب إليهما . نحن نذكر أجوبة الطوائف عن هذا السؤال ، فقالت طائفة: نختار من هذا التقسيم والترديد كون الخلق والتكوين قديماً بذات الرب سبحانه ، ولا يلزمنا قدم المخلوق المكون كما نقول نحن وأنتم إن الإرادة قديمـــة ولا يلزم من قدمها قدم المراد . وكل ما أجبتم به فى صورة الإلزام فهو جوابـــنا بعيـــنه فى مسألة المكون ، وهذا جواب سديد ، وهو جواب جمهور الحنفية والصوفية أتباع الأئمة .

فـــإن قلتم إنما لا يلزم عن قدم الإرادة قدم المراد ، لأنها تتعلق بوجود المـــراد فى وقـــته فهو يريد كون الشئ فى ذلك الوقت وأما تكوينه وخلقه قبل وجوده فمحال ، قيل لكم : لسنا نقول إنه كوّنه قبل وقت كونه ، بل التكوين القديم اقتضى كونه فى وقته ، كما اقتضت الإرادة القديمة كونه فى وقته . فإن قلتم : كيف يعقل تكوين ولا مكون ؟ قيل : كما عقلتم إرادة ولا مراد . فإن قلـــتم : المريد قد يريد الشئ قبل كونه ولا يكونه قبل كونه ، قيل : كلامنا فى الإرادة المســـتلزمة لوجـــوده لا فى الإرادة التى لا تستلزم المراد ، وإرادة الرب ســـبحانه ومشـــيئته تستلزم مراده . وكذلك التكوين يوضحه أن التكوين هو

اجتماع القدرة والإرادة وكلمة التكوين ، وذلك كله قديم ولم يلزم منه قدم الكون .

وتستمر المناظرة ، وتستمر معها ردود السنى المطوّلة ، الأمر الذى يبدو وأنه أربك القدرى ، يدلنا ذلك أنه حاول التذرع ببعض آراء خصومه من الجبرية ، وهذا إن دل على شئ إنما يدل على مدى قوة وحجية ردود السنى التى أظهرت القدرى ، وكأنه قد أفلس من الحجج ، فلجأ إلى خصومه وخصوم السنى من الجبرية مقدماً لهذا الاتحاد الموقفى المؤقت بآية من القرآن الكريم ، وهاك هو :

قال القدرى : قال الله سبحانه : ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [1] .

وعند الجبرى أن الكل فعل الله وليس من العبد شئ .

قال الجبرى : فى الكلام استفهام مقدر تقديره أفمن نفسك . فهو إنكار لا إثبات . وقرأها بعضهم : " فمن نفسك " بفتح الميم ورفع نفسك ، أى من أنت حتى تفعلها . قال : ولابد من تأويل الآية ، وإلا ناقض قوله فى الآية قبلها : ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [2].

فأخبر أن الحسنات والسيئات جميعاً من عنده لا من عند العبد .

قال السنى : أخطأتما جميعاً فى فهم الآية أقبح الخطأ ، ومنشأ غلطكما أن الحسنات والسيئات فى الآية ليس المراد بها الطاعات والمعاصى التى هى فعل

---

(1) النساء ، 79 .

(2) النساء ، 78 .

العبد الاختيارى ، وهذا وهم محض فى الآية . وإنما المراد بها النعم والمصائب .

ولفـظ الحسنات والسيئات فى كتاب الله يراد به هذا تارة وهذا تارة . فقوله تعالى :

﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَا﴾ [1].

﴿إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُواْ قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِن قَبْلُ﴾ [2].

وقوله : ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾ [3].

وقوله : ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنسَانَ كَفُورٌ﴾ [4].

وقـوله : ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ﴾ [5] .

وقـوله : ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [6].

المراد به فى هذا كله النعم والمصائب وأما قوله : ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا﴾ [7].

وقوله : ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [8].

---

(1) آل عمران ، 120 .

(2) التوبة ، 50 .

(3) الأعراف ، 168.

(4) الشورى ، 48 .

(5) الأعراف ، 131 .

(6) النساء ، 79 .

(7) الأنعام ، 60.

(8) هود ، 114 .

وقوله : ﴿فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [1].

فالمـــراد به فى هذا كله الأعمال المأمور بها والمنهى عنها . وهو سبحانه إنما قال ما أصابك و لم يقل ما أصبت وما كسبت ، فما يفعله العبد يقال فيه ما أصبت وكسبت وعملت كقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [2].

وكقـــوله : ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [3] . ﴿ مَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا﴾ [4].

وقول المذنب التائب : يا رسول الله أصبت ذنباً فأقم على كتاب الله . ولا يقال فى هذا أصابك ذنب وأصابتك سيئة ، وما يفعل به بغير اختياره يقال فيه أصابك كقوله : ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [5].

وقوله : ﴿وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِن قَبْلُ﴾ [6] .

وقوله : ﴿وَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا﴾ [7].

فجمع الله فى الآية بين ما أصابوا بفعلهم وكسبهم وما أصابهم مما ليس فعلاً لهم .

وقوله : ﴿وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِ﴾ [8].

---

(1) الفرقان ، 70 .

(2) طه ، 112.

(3) النساء ، 123 .

(4) النساء ، 112 .

(5) الشورى ، 30 .

(6) التوبة ، 50 .

(7) آل عمران ، 165 .

(8) التوبة ، 52 .

وقوله : ﴿ وَلاَ يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ ﴾ (1).

وقوله : ﴿ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ (2).

وقوله : ﴿ مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ﴾ (3).

هو من هذا القسم الذى يصيبه العبد لا باختياره . وهذا إجماع من السلف فى تفسير هذه الآية ، قال أبو العالية : وإن تصبكم حسنة ، هذا فى السراء وإن تصبهم سيئة ، هذا فى الضراء . قال السدى : الحسنة الخصب ، تنتج مواشيهم وأنعامهم ويحسن حالهم فتلد نساؤهم الغلمان . قالوا هذا من عند الله ، وإن تصبهم سيئة قال : الضر فى أموالهم ، تشاءموا بمحمد وقالوا هذه من عنده . قالوا : بتركنا ديننا واتباعنا محمداً أصابنا ما أصابنا ، فأنزل الله سبحانه رداً عليهم .. ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ (4). الحسنة والسيئة .

وقال الوالبى عن ابن عباس : ما أصابك من حسنة فمن الله . قال : ما فتح الله عليك يوم بدر . وقال أيضاً : هو الغنيمة والفتح ، والسيئة ما أصابه يوم أحد . شج فى وجهه وكسرت رباعيته . وقال : أما الحسنة فأنعم الله بها عليك وأما السيئة فابتلاك بها . وقال أيضاً : ما أصابك من نكبة فبذنبك وأنا قدرت ذلك عليك . ذكر ذلك كله ابن أبى حاتم . وفى تفسير أبى صالح عن ابن عباس : إن تصبك حسنة : الخصب ، وإن تصبك سيئة : الجدب والبلاء . وقال ابن قتيبة فى هذه الآية : الحسنة النعمة والسيئة البلية . فإن قيل : فقد

(1) الرعد ، 31 .
(2) المائدة ، 106 .
(3) النساء ، 79 .
(4) النساء ، 78 .

حكى أبو الفرج بن الجوزى عن أبى العالية أنه فسر الحسنة والسيئة فى هذه الآية بالطاعـة والمعصية وهو من أعلم التابعين . فالجواب أنه لم يذكر بذلك إسناداً ولا نعلم صحته عن أبى العالية . وقد ذكر ابن أبى حاتم بإسناده عن أبى العالية ما تقدم حكايته أن ذلك فى السراء والضراء ، وهذا هو المعروف عن أبى العالية ، ولم يذكر أبن أبى حاتم عنه غيره ، وهو الذى حكاه ابن قتيبة عنه ، وقد يقال إن المعنيين جميعاً مردان باعتبار أن ما يوقفه الله من الطاعات فهو نعمة فى حقه أصابته من الله ، كما قال : ﴿ وما بِكُم من نِعْمةٍ فَمِنَ اللهِ ﴾ [1].

فهذا يدخل فيه نعم الدين والدنيا ، وما يقع منه من المعصية فهو مصيبة أصـابته من الله وإن كان سببها منه ، والذى يوضح ذلك أن الله سبحانه إذا جعل السيئة هى الجزاء على المعصية من نفس العبد بقوله : ﴿ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [2].

فالعمل الذى أوجب الجزاء أولى أن يكون من نفسه ، فلا منافاة بين أن تكون سيئة العمل من نفسه وسيئة الجزاء من نفسه ، ولا ينافى ذلك أن يكون الجميع من الله قضاء وقدراً ، ولكن هو من الله عدل وحكمة ومصلحة وحسن ، ومن العبد سيئة وقبيح، وقد روى عن ابن عباس أنه كان يقرأها "وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأنا قدرتك عليك" وهذه القراءة زيادة بيان ، وإلا فقد دل قـوله قبل ذلك : ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ ﴾[3] . على القضاء السابق والقدر النافذ والمعاصى قد يكون بعضها عقوبة بعض ، فيكون لله على المعصية عقوبتان عقـوبة بمعصـية تتولد منها ، وتكون الأولى سبباً فيها ، وعقوبة بمؤ لم يكون

(1) النحل ، 53 .
(2) النساء ، 79 .
(3) النساء ، 68 .

جـزاءها ، كما فى الحديث المتفق على صحته عن ابن مسعود عن النبى ﷺ : " عليكم بالصدق فإن الصدق يهدى إلى البر ، والبر يهدى إلى الجنة ، ولا يزال الـرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً وإياكم والكذب فـإن الكذب يهدى إلى الفجور ، والفجور يهدى إلى النار ، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً " [1]. وقد ذكر الله سبحانه فى غـير موضع من كتابه أن الحسنة الثانية قد تكون من ثواب الحسنة الأولى ، وأن المعصـية قد تكون عقوبة للمعصية الأولى ، فالأول كقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُـمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا • وَإِذاً لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْراً عَظِيمًا • وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [2]. وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [3]. وقال : ﴿ يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [4]. . وأما قوله : ﴿ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ • سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [5]. فيحتمل أن لا يكون من هذا ، وتكون الهداية فى الآخرة إلى طريق الجنة ، فإنه رتب هذا الجزاء على قتلهم . ويحتمل أن يكون منه ، ويكون قوله : ﴿ سَـيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [6] إخباراً منه سبحانه عما يفعله بهؤلاء الذين

---

(1) أخـرجه البخارى (10/ج6094) ومسلم (4/ بر/ 2013) وأبو داود (4/ ج 4989) والترمذى (4/ ج 1971) والبيهقـى (196/10) وأحمد فى مسنده (432/1، 384) عن عبد الله بن مسعود (محقق شفاء العليل).

(2) النساء ، 66-68 .

(3) العنكبوت ، 69 .

(4) المائدة ، 16 .

(5) محمد ، 4- 5 .

(6) محمد ، 5 .

قتلوا فى سبيله قبل أن يقتلوا ، وأتى به بصيغة المستقبل إعلاماً منه بأنه يجدد له كل وقت نوعاً من أنواع الهداية وإصلاح البال شيئاً بعد شئ . فإن قلت فكيف ذلك المستقبل خبراً عن الذين قتلوا :؟ قلت : الخبر قوله : فلن يضل أعمالهم " . أى أنه لا يبطلها عليهم ولا يترهم إياها . وهذا بعد أن قتلوا . ثم أخبر سبحانه خبراً مستأنفاً عنهم أنه سيديهم ويصلح بالهم لما علم أنهم سيقتلون فى سبيله وأنهم بذلوا أنفسهم له ، فلهم جزءان جزاء فى الدنيا بالهداية على الجهاد . وجزاء فى الآخرة بدخول الجنة . فيرد السامع كل جملة إلى وقتها لظهور المعنى وعدم التباسه . وهو فى القرآن كثير . والله أعلم ، وقد قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء﴾ (1) . وقال : ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (2). وقال : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا • يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (3). وقال :﴿ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ (4). وقال : ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِيَ أَحْسَنَ﴾ (5). فضمن التمام معنى الإنعام فعداه بعلى ، أى إنعاماً منا على الذى أحسن . وهذا جزاء على الطاعات بالطاعات. وأما الجزاء بالمعاصى على المعاصى فكقوله : ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (6). وقوله : ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (7). وقوله : ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ

(1) يوسف ، 24 .
(2) القصص، 14.
(3) الأحزاب ، 70-71 .
(4) النور ، 54 .
(5) الأنعام ، 154 .
(6) الصف ، 5 .
(7) الحشر ، 19 .

كَمَـــا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [1]. وقوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُواْ﴾ [2]. وقوله: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّه بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [3]. وقوله : ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾[4] .وهو كثير فى القرآن .

وعلى هذا فيكون النوعان من السيئات ، أعنى المصائب والمعايب ، من نفـــس لإنسان ، وكلاهما بقدر الله ، فشر النفس هو الذى أوجب هذا وهذا ، وكان النبى ﷺ يقول فى خطبته المعروفة : " ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا "[5] . فشر النفس نوعان صفة وعمل ، والعمل ينشأ عن الصفة ، والصـــفة تتأكد وتقوى بالعمل ، فكل منهما يمد الآخر . وسيئات الأعمال نـــوعان قد فسرهما الحديث ، أحدهما مساوئها وقبائحها ، فتكون الإضافة فيه من النوع إلى جنسه . وهى إضافة بمعنى من ، أى السيئات من أعمالنا ، والثانى أنها ما يسوء العامل مما يعود عليه من عقوبة عمله ، فيكون من إضافة المسبب إلى ســـببه ، وتكون الإضافة على معنى اللام ، وقد يرجح الأول بأنه يكون قد اســـتعاذ من الصفة والعمل الناشئ عنها ، وذلك يتضمن الاستعاذة من الجزاء الســـئ المتـــرتب على ذلك ، فتضمنت الاستعاذة ثلاث أمور : الاستعاذة من العذاب ، ومن سببه الذى هو العمل ، ومن سبب العمل الذى هو الصفة ، وقد

---

(1) الأنعام ، 110 .

(2) آل عمران ، 155 .

(3) البقرة ، 88 .

(4) التوبة ، 25 .

(5) أخرجه أبو دواد (1/ح2118) والنسائى (3/ ح1403) وابن ماجة (1/ ح1892) والترمذى (3/ح 1105) وأحمد فى مسنده (1/392 ، 432) وقال الشيخ الألبانى (صحيح) من حديث ابن مسعود .

يرجح الثاني أن شر النفس يعم النوعين كما تقدم ، فسيئات الأعمال ما يسوء جزائها ، ونبه بقوله : " سيئات أعمالنا" على أن الذى يسوء من الجزاء إنما هو بسبب الأعمال الإرادية ، لا من الصفات التى ليست من أعمالنا ، ولما كانت تلك الصفة شراً استعاذ منها وأدخلها فى شر النفس . وقال الصديق رضى الله تعالى عنه للنبى ﷺ : علمنى دعاء أدعو به فى صلاتى . قال : قل **" اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة ، رب كل شئ ومليكه ، أشهد أن لا إلــه إلا أنت أعوذ بك من شر نفسى وشر الشيطان وشركه وأن اقترف علــى نفسى سوءً أو أجره إلى مسلم ، قله إذا أصبحت وإذا أمسيت وإذا أخــذت ضجعك"** [1]. ولما كان الشر له مصدر يبتدئ منه وغاية ينتهى إليها وكــان مصدره إما من نفس الإنسان وإما من الشيطان وغايته أن يعوج على صــاحبه أو علــى أخيه المسلم تضمن الدعاء هذه المراتب الأربعة بأوجز لفظ وأوضحه وأبينه .

فليس لك أيها القدرى أن تحتج بالآية التى نحن فيها لمذهبك ، لوجوه :

أحــدها أنك تقول فعل العبد حسنة كان أو سيئة هو منه لا من الله ، بل الله ســبحانه أعطــى كل واحد من الاستطاعة ما يفعل به الحسنات والسيئات ، ولكن هذا أحدث من عند نفسه إرادة فعل بها الحسنات ، وهذا أحدث إرادة فعل بها السيئات . وليست واحدة من الإرادتين من إحداث الرب سبحانه البتة ولا أوجبــتها مشــيئته . والآية قد فرقت بين الحسنة والسيئة وأنتم لا تفرقون بينهما ، فإن الله عندكم لم يشأ هذا ولا هذا .

---

(1) أخرجه الترمذى (3529/5) من حديث عبد الله بن عمرو والدرامى (2/ح 2689) وأحمد فى مسنده (3529/5) من حديث أبى هريرة وقال الألبانى صحيح (محقق شفاء العليل) .

قال القدرى : إضافة السيئة إلى نفس العبد ، لكونه هو الذى أحدثها وأوجدها ، وإضافة الحسنة إليه سبحانه لكونه هو الذى أمر بها وشرعها .

قال السنى : الله سبحانه أضاف إلى العبد ما أصابه من سيئة وأضاف إلى نفسه ما أصاب العبد من حسنة . ومعلوم أن الذى أصاب العبد هو الذى قام به ، والأمر لم يقم بالعبد وإنما قام به المأمور وهو الذى أصابه ، فالذى أصابه لا تصح إضافته إلى الرب عندكم . والمضاف إلى الرب لم يقم بالعبد ، فعلم أن الذى أصابه من هذا وهذا أمر قائم به ، فلو كان المراد به الأفعال الاختيارية من الطاعات والمعاصى لاستويت الإضافة و لم يصح الفرق ، وإن افترقا فى كون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه ، على أن النهى أيضاً من الله كما أن الأمر منه ، فلو كانت الإضافة لأجل الأمر لاستوى المأمور والمنهى فى الإضافة لأن هذا مطلوب إيجاده وهذا مطلوب إعدامه .

آثرت أن أنقل هذا الجزء المطول من المناظرة ، وذلك لاشتمال ردود المناظر السنى على أمور هامة ، ربما يجهلها معظم عوام أهل السنة والجماعة ، فضلاً عن بعض الخاصة ، والله أعلم بعباده .

وامتدت المناظرة بعد هذا الموضع بمقدار ما مضى منها . ويتميز الجزء المتبقى بأن أسئلة القدرى للسنى ، جاءت بمثابة هجوم غير محكم ، تمثل فى إيجاز أسئلته وردوده على السنى ، فضلاً عن تذرعه بين الحين والآخر ببعض أدلة وآراء خصومه من الجبرية ، فظهر السنى ، وكأنه يناظر القدرية والجبرية ، وليس فرقة واحدة ، فصال وجال ، ونقد ونقض ، وفند وأبان ، وشرح ، فاقنع ، فانتهت المناظرة بانتصاره ، أو بالأحرى بانتصار مذهب أهل السنة والجماعة فى مسألة أفعال الإنسان ، ذلك الذى يؤمنون بأنه مخيّر فيما يعلم ومُسيّر فيما لا يعلم .

الفصل العاشر

نتائج الدارسة

سجلّت فى معظم فصول هذا الكتاب بعض الاستنتاجات والنتائج التى لم يتحتم تأجيلها . وبعدَ أن استعرضت جوانب الموضوع — من وجهة نظرى — علىّ الآن أن أستخلص النتائج من خلال الإجابة على الأسئلة التى طرحتها فى مقدمته ، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال النتائج التى أطرحها فيما يلى:

شـــهد المجتمع العلمى الإسلامى إبان عصر ازدهاره نوعاً مميزاً جداً من النشاط العلمى ، تمثل فى الحوار والجدل والمناظرات . وبالتساؤل عن بداية هذا النشـــاط ، رجحـــت الدراسة أنه يعد صورة متطورة لما عُرف فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات كانت تدار بين المذاهب ، مثل التى جرت بين الصـــابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحانى المحض والبشرية النبوية. لكننّا رأينا كيف أن هذا النوع من المناظرات (الدينية) قد توقف تماماً فى عهد الرسول ﷺ وعهـــد الخلفـــاء الراشدين ، حيث كانوا أئمة ، علماء بالله تعالى ، فقهاء فى أحكامه ، مستقلين بالفتاوى فى الأقضية ، فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً فى وقائـــع لا يستغنى فيها عن المشاورة . ولذلك تفرغ العلماء لعلوم الآخرة ، وتجـــردوا لهـــا . وبعد عهد الخلفاء الراشدين ، عادت المناظرات (الدينية) إلى الظهـــور والانتشار ، الأمر الذى جعل بعض العلماء يضع شروطاً للمناظرة فى علوم الدين ، لا يصح ، ولا ينبغى انعقاد مجلسها إلا بها . وقد أوردت الدراسة شروطاً ثمانية ، سطرها الإمام الغزالى لمثل هذا النوع من المناظرات.

أمـــا الحوار والجدل والمناظرات فى العلوم المختلفة ، فقد بيّنت الدراسة كـــيف أن ظهور علم الكلام كان سبباً قوياً ومباشراً فى انتشار مجالس الجدل والمناظرات فى المجتمع العلمى الإسلامى بحيث أصبح الفهم العام للمناظرة يشير إلى إنها عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر .. ومع بداية النهضة العلمية الإسلامية انتشرت مجالس المناظرات انتشاراً

واســعاً ، تبعاً للشغف العلمى لدى العلماء على أثر حركة الترجمة ، وبتشجيع مــن الخلفــاء والــوزراء والأمــراء هؤلاء الذين رأوا فى انعقاد مجالس العلم والمناظرات فى قصورهم من الأمور الهامة فى تأتسييس الرعية ، فضلاً عن كوّن مثل هذه المجالس مظهراً من مظاهر الأُبهية والعظمة آنذاك !. ومما لا شك فيه أن هــذا الجــو العلمى قد أحدث نوعاً من التنافس بين العلماء المتناظرين ، أفراداً كانوا ، أم جماعات ، الأمر الذى انعكس أثره على المجتمع العلمى ككل .

وكان من نتائج حركة التنافس داخل مجالس الحوار والمناظرات أن أقبل بعض العلماء والأدباء على مذاكرة أكثر من علم وفن حتى يتميزوا عن غيرهم . ومــن أمثلة هذا الصنف من العلماء – فضلاً عن ما ذُكر فى سياق الموضوع- الفراء بن زياد الكوفى النحوى الذى قيل عنه : لولاه لما كانت عربية لأنه هذبها وضــبطها . وقال ثمامة بن أشرس المعتزلى : ذاكرت الفرآء فوجدته فى النحو نســيج وحده ، وفى اللغة بحراً ، وفى الفقه عارفاً باختلاف القوم ، وفى الطب خبيراً ، وبأيام العرب وأشعارها حاذقاً . وصنف الفرآء للمأمون كتاب الحدود فى الــنحو ، وكتاب المعانى ، واجتمع لإملائه خلق كثير منهم ثمانون قاضياً . وعمل كتاباً على جميع القرآن فى نحو ألف ورقة لم يعمل مثله .

وبالبحث عن أنواع مجالس الحوار والمناظرات أوضحت الدراسة إنها لم تخــتص بعلوم معينة دون سواها ، بل شملت معظم العلوم المعروفة آنذاك ، وإن كانت قد ابتدأت بعلوم الدين ، إلا أنها تطورت إلى مناظرات علمية ، وأدبية ، وفلسفية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وطبية .. وغير ذلك مما قد آتينا على ذكره كل فى موضعه .

ولما وجدت الدراسة أن معظم علوم الحضارة الإسلامية ، وكذا بعض الفــرق والمــذاهب قد اعتمدت على الحوار والمناظرة كأساس مهم من أسس

قيامها وتثبيت أركانها ، زعمت أن هذا الحوار المتصل هو "علم" له مبادئ وأسس وآداب ، يمكن تدشينها فى نقاط محددة فيما يلى :

1- يستند علم الحوار على معرفة حال المُستدل والمُجيب ، وكيف يكون الأول مستدلاً ، والثانى معترضاً مبيناً محل اعتراضه أو معارضته .

2- متى يجب على المستدل السكوت ، ومتى يجب على الخصم الكلام والاستدلال .

3- أن يكون المحاور فى طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه .

4- أن يرى المحاور فيمن يحاوره رفيقاً معيناً لا خصماً ، ويشكره إذا عرّفه الخطأ وأظهر له الحق ، كما لو أخذ طريقاً فى طلب ضالته ، فنبهه صاحبه على ضالته فى طريق آخر ، فإنه يشكره ولا يذمه ، ويكرمه ويفرح به .

5- أن لا يمنع المحاور محاوره الانتقال من دليل إلى دليل ، ومن إشكال إلى إشكال . ويُخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه كقوله : هذا لا يلزمنى من ذكره ، وهذا يناقض كلامك الأول فلا يقبل منك ، فإن الرجوع إلى الحق مناقض للباطل ويجب قبوله .

6- أن يحاور من يتوقع الاستفادة منه ممن هو مشتغل بالعلم . ولا يحترز من محاورة الفحول خوفاً من ظهور الحق على ألسنتهم . وفى المقابل يجب على الفحول قبول محاورة من يعتقدون أنه دونهم ، بغية إظهار الحق إن كانوا فحولاً بحق ، وليس فحولاً مصطنعين !

7- أن لا يكون المتحاوران طالبى حقيقة ومريدى بيان ، فإما أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع ، لا بإيهام نفسه ، ولا بأمر إقناعها به ، ويكون الآخر متوهماً أنه على حق مثبتاً لنفسه ما لم يحصل له ، مغالطاً لعقله ،

أو مغروراً كالحالم لا يدرى أنه نائم . فيحاول الأول ، صاحب اليقين ، أن يحل شك هذا الغالط المخالف ، ويفصح بسره فى المغالطة ويدفع شره .فإذا اتفق المتحاوران هكذا ، فتلك محاورة ومناظرة فاضلة حميدة العاقبة ، يوشك أن تنحل .

8- إذا كان المتحاوران معاً غالطين أو مغالطين ، أو كان أحدهما طالباً للحق ، والثانى غالطاً ، أو مغالطاً فتلك محاورة أو مناظرة يكثر فيها الشغب والصخب ، ويشتد الغضب ويوشك أن تشتد مضرتها . وربما كان الجاهل فيها مسارعاً إلى قبول ما قرع سمعه دون تصحيح ، فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله .

9- إذا سأل المحاور ، فأجابه محاوره بالسكوت ، عن معارضته ، فهذا جواب يؤدى إلى انقطاع المحاورة أو المناظرة . ويحدث ذلك إذا ما سأل المناظر خصمه بما لا يعقل ، وبما هو خارج عن موضوع المناظرة أصلاً . فمن هذه صفته ، فسكوت الخصم عن معارضته جواب .

10- إذا سأل المحاور محاوره بالقول : ما قولك فى كذا ، فالجواب مفوّض إلى المسئول يجيب بما يشاء . وأما إذا قال له : أمر كذا ، أحق هو ؟ فلابد أن يجيب إما بنعم أو لا ، كسائل يسأل فقال : ما تقول فى الأرض كرية أم لا ؟ فلابد له من نعم أو لا . ولو قال : ما تقول فى الخمر ، أحلال أم لا ؟ فكذلك أيضاً .. أو قال له : هل الخلاء موجود أم لا ؟ فلابد من نعم أو لا .. وهكذا .

11- من الخطأ معارضة الخطأ بالخطأ فى المحاورة أو المناظرة مثل أن يقول المحاور لمحاوره : أنت تقول كذا أو لم تقول كذا ، فيجيب المسئول : وأنت أيضاً تقول كذا ، أو لأنك أنت أيضاً تقول كذا ، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع ، فهذا كله خطأ فاحش.والاقتداء بالخطأ لا يجوز إلا من وجهين :

الأول : أن يكون القول الذى اعترض به المجيب قولاً صحيحاً ينتج ما يقول هو

، فهــذا وجه فاضل وقع للسائل . وذلك كمعتزلى قال لآخر : لَمَ قلت إن الله تعــالى خالق الشر ؟ فقال لأنك تقول معى إن الله تعالى خلق جميع العالم من جواهــره وأعراضــه ، والشرّ عرض ، فالله تعالى خالق الشر . فهذه معارضة صــحيحة إلا أن ظاهر لفظها غير محكم لأنه فى الظاهر إنما جعل علة قوله ما يقــول قول خصمه بما يقول ، فلزمه أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قــال . وهذا خطأ ، وإنما الصواب أن يقول : لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجواهر والأعراض ، ثم يمض فى مسألته .

الوجه الآخر : أن يكون السائل مشاغباً يقصد التشنيع والإغراء والتوبيخ ، ولا يقصــد طلب حقيقة ، فهذا واجب أن يُرجع عيبه بمثل هذا فقط ، ولا يناظر بأكثــر من ذلك ، إذا الغرض كف ضرورة فقط ، ولا تُكف ضرورة بمناظرة صحيحة أصلاً .

12- لــيس علــى المناظر أكثر من نصر الحق وتبيّنه ، وليس عليه أن يصور للحواس أو النفوس ما لا سبيل إلى تصوره ، ولا مالا صورة له أصلاً . وذلك كمن أثبت أن الواحد الأول لا جوهر ، ولا عرض ، ولا جسم ، ولا فى زمان ، ولا فى مكان ، ولا حاملاً ، ولا محمولاً. فأراد الخصم منه أن يشكل له ذلك ، وهــذا لا يلزم ، وهو كأعمى كلّف بصيرا أن يصور له الألوان ، فهذا مالا ســبيل إلــيه ، وتكليف فاسد ، وليس إلا الإقرار بما قام به البرهان ، وإن لم يتشكل فى النفس أصلاً . ولو جاز لكل من لم يتشكل فى نفسه شئ أن ينكره ، لجاز للأخشم أن ينكر الروائح ، والذى ولد أعمى أن ينكر الألوان ، ولنا أن ننكر الفيل والزرافة ، وكل هذا باطل . وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان ، ويبطل ما أبطل البرهان ، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله البرهان ، حتى يلوح له الحق .

13- المحاور والمناظر الحق لا يقنع بغفلة خصمه فى كل ما يمكن أن يُصح قوله ، فإن وجد حقاً ببرهان ، رجع إليه ، ولا يتردد ، ولا يرضى نفسه ببقاء ساعة آبياً من قبول الحق .

14- المحـــاور والمناظر الحق ، إن وجد تمويهاً ، فعليه بيانه ، ولا يغتر بذهاب خصمه عنه ، لأنه ربما يفطن غير من أهل مقالته لما غاب عنه .

15- المحـــاور والمناظر الحق ، لا يقنع إلا بحقيقة الظفر ، ولا يبالى إن قيل إنه مبطل . وذلك لأن له فيمن نُسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء (علـــيهم الصلاة والسلام) ومن دونهم ، فكثيراً منهم قُتل دفاعاً لحقه ، ونسباً للباطل إليه .

16- لا يستند ، مع الحق ، إلى أحد ، ولا يبالى بكثرة خصومه ، إنْ كثروا ، ولا بقـــدم أزمانهم ، ولا بتعظيم إياهم ، ولا بعددهم ، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد ، وهو أولى بالتعظيم .

17- يتجنب الالتفاف إلى من يتبجح بقدرته فى الجدل ، فيبلغ به الجهل إلى أن يدعـــى أنه قادر على أن يجعل الحق باطلاً ، والباطل حقاً . فلا يصدق المحاور والمناظر الحق مثلاً هؤلاء الكذابين الأراذل .

18- يرغب فى أن يكون محقاً عالماً غالباً فى الحقيقة ، حتى إن قيل عنه : مبطلاً جـــاهلاً مغلـــوباً ، أكثـــر من رغبته فى أن يقال عنه محقاً عالماً غالباً ، وهو فى الحقيقة مبطل جا‌ل مغلوب . وله فيمن وصفه الجهال بذلك قبله من المرسلين (عليهم الصلاة والسلام) والأفاضل المتقدمين أفضل أسوة وأكرم قدوة. وكذلك يجـــب أن يوصـــف بالفسق وهو فاضل ، خير له من أن يوصف بالفضل وهو فاسق.

19- يـــتحفظ الخروج عن مسألة إلى مسألة قبل تمام الأولى وبيانها ، لأن هذا

المسلك من فعال أهل الجهل .

20- يحـــذر مناظـــرة ، أو مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة ، أو الصياح والمغالبة ، فلا يعتن به . ثم تراه يحاول صرفه عن ضلاله بالوعظ ، فإن لم يكن ، فبالزجر ، فإن كان ممتنع الجانب ، تراه يجتنبه كما يُجتنب المجنون ، معتقداً أن أذاه أخطر من أذى المجانين ! .

21- يحـــذر كل من لا ينصف ، وكل من لا يفهم ، ولا يتكلم إلا من يرجو إنصافه وفهمه .

22- لا يقدر أحد على الشروط السابقة إلا بخصلة واحدة ، وهى أن يروض نفســه على قلة المبالاة بمدح الناس له ، أو ذمهم إياه ، ولكن بجعل كده طلب الحق لنفسه فحسب .

23- المحاور والمناظر الباطل ، يقصد إبطال الحق ، أو التشكك فيه ، ومن هذا القبيل أن يحيل فى جواب ما يسأل عنه على أنه ممتنع غير ممكن .

24- المحـــاور والمناظر الباطل ، يستعمل الرقاعة والمجاهرة بالباطل ، ولا يبالى بتناقض قوله ، ولا بفساد ما ذهب إليه ، ومن ذلك أن يحكم بحكم ثم ينقضه .

25- ينتقل من قول إلى قول ، ومن سؤال إلى سؤال . على سبيل التخليط ، لا على سبيل الإبانة .

26- يستعمل كلاماً مستغلقاً يظن العاقل أنه مملوء حكمة وهو مملوء هذرا.

27- يحـــاول إحراج محاوره ، ويلجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة لأنه يرجع إلى الموضوع الذى تركه ويلوذ هو إليه بلا حياء.

28- الإيحـــاء بالتضـــاحك والصياح والمحاكاة والاستجهال والجفاء ، وربما بالسب والتكفير واللعن ، والسفه والقذف ، إن لم يكن لطام وركاض .

تلـــك كانت شروط ومبادئ وأسس قيام علم الحوار العربى الإسلامى

كمـــا رأت هـــذه الدراســـة .. علم الحوار الذى يعد من العلوم (المنّسية) فى الحضارة الإسلامية ، حيث راج وازدهر فى فترات السؤود الحضارى ، وخَفَتَ وبهت فى فترات الضعف .. ولذلك جاءت هذه الدارسة محاولةً إحياء هذا العلم العـــربى الإسلامى الأصيل بعد ما رأت أن الغرب يطبق حالياً أسسه ومباده ، فـــيما يعرف "بالمناظرة" على كافة الأصعدة ، وأعلاها المناظرة التى تعقد بين المرشحين لرئاسة أمريكا ، ويتابعها العالم أجمع . هذا فى الوقت الذى أهمل فيه العرب والمسلمون هذا العلم ، واكتفوا (بالفرجة) على مناظرات الغرب !.

هلا أحيت الأمة العربية الإسلامية أسس ومبادئ علم الحوار ليكون ركيزة أساسية فى نهضتها ؟ مما لا شك فيه أن الأمة حالياً فى أشد الحاجة إلى (الحـــوار) العقـــلانى الهادف ، كمسوغ للتقريب بين التيارات المختلفة على الصـــعيد الداخلى ، والتحاور مع الآخر على الصعيد الخارجى. وفى سبيل ذلك تقترح الدراسة ما يلى :

– تـــدريس مـــبادئ وأسس علم الحوار العربى فى كافة المدارس والجامعات العربية والإسلامية ، لتخريج أجيال قادرة على إحقاق الحق وإزهاق الباطل، كلٌ بحسب تخصصه.

– إنشـــاء مجلـــس أعلى "للحوار" فى كل دولة عربية إسلامية يكون مرجعاً نهائياً لحسم كافة القضايا الخلافية الداخلية لكل دولة ، وعلى مستوى كافة الوزارات والإدارات ـــ وسائر التخصصات . وتكون ممارسات هذا المجلس علانية أمام الجمهور تماماً مثلما يحدث فى مباراة رياضية ، فيعقد مجلس الحوار أو المناظـــرة بين المتناظرين ، فيحاور ويناظر كل منهما الآخر إلى أن تنتهى المحاورة أو المناظرة بانتصار فريق على الآخر ، أو مناظر على آخر فى تخصص واحد.

- إننى أتصور إن مثل هذا المشروع الحوارى المقترح ، سيقلل بصورة كبيرة من ظاهرة الواسطة والمحسوبية، وسيقلل أيضاً من صور وأساليب الفساد — والمعـــنى المقصود واضح— الأمر الذى ينعكس أثره الإيجابى فى النهاية على صناع القرار لوضع الشخص المناسب فى المكان المناسب .

وتلك هى التوصية النهائية التى توصى بها هذه الدراسة .

والله أعلى وأعلم .

المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

1- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا،دار الحياة، بيروت (د.ت).

2- ابن الأكفانى : إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ، تحقيق عبد المنعم محمد عمر ، مراجعة أحمد حلمى عبد الرحمن ، دار الفكر العربى ، القاهرة (د.ت).

3- ابن جُلجل : طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، طبعة المعهد العلمى الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة 1955.

4- ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، تحقيق إحسان عباس ، دار مكتبة الحياة ، بيروت (د.ت).

5- ابن خلدون : المقدمة، طبعة المكتبة التجارية بمصر (د.ت).

6- ابن خِلكَان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيى الدين، دار النهضة المصرية 1949.

7- ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ، دار الزائد اللبنانى 1983.

8- ابن قيم الجوزية : شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، تحقيق د. السيد محمد السيد ، سعيد محمود ، ط الثانية ، دار الحديث ، القاهرة 1418هـ.

9- ابن النديم : الفهرست، طبعة القاهرة القديمة 1948.

10-أبو بكر محمد بن زكريا الرازي : رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الخامسة 1982.

11-أبوالحسن الأشعري : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، ذيل كتاب اللُمع في الرد علي أهل الزيغ والبدع، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت 1953.

12-أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة، ضبط وتصحيح أحمد أمين، و أحمد الزين، طبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر، القاهرة 1939.

13- البيرونى : الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة مكتبة المثنى، بغداد (د.ت).

14- الجاحظ : البيان و التبيين، تحقيق فوزى عطوى، طبعة بيروت (د.ت).

15- الخياط المعتزلى : كتاب الانتصار ، والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق د . نيبرج ، طبعة دار الكتب المصرية 1925.

16- سيف الدين الآمدى : غاية المرآم فى علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية، لجنة التراث الإسلامى، القاهرة 1971 .

17- الشهرستانى : الملل و النحل، بهامش كتاب الفصل فى الملل و النحل لابن حزم،المطبعـة الأدبية، القاهرة 1317هـ

18- .... : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، تحرير وتصحيح الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد (د.ت).

19- الغزالى .... : إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، تحقيق أبى حفص سيد إبراهيم ، دار الحديث ، القاهرة 1419 هـ-1998 .

20-القاضى عبد الجبار.: شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، ط الأولى ، القاهرة 1965.

21- .... : فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق د. على سامى النشار ، وعصام الدين محمد على ، دار المطبوعات الجامعية 1972 .

22- .... : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمى وآخرون ، طبعة القاهرة (د.ت).

23- القفطى .... : إخبار العلماء بأخبـار الحكماء، طبعة القاهرة 1326 هـ.

24- المسعودى......... : مروج الذهب و معادن الجوهر،دار الأندلس، ط الأولى، بيروت 1965.

ثانيا: مراجع عربية ومترجمة :

25- أحمد أمين .... : ظُهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة 1962.

26-د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (1) المعتزلة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية 1992 .

27- .... : فى علم الكلام (2) الأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية 1992.

28-د. حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي و الدينى و الثقافى و الاجتماعى، 4 أجزاء، ط الرابعة عشر.

29- د. حسن حنفى...... : هموم الفكر و الوطن، التراث و الحداثة، دار قباء، القاهرة، ط الثانية 1998.

30- د. خالد حربى....... : شهيد الخوف الإلهى ، الحسن البصرى ، إمام التابعين ، ط الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003.

31-............... : المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى (1) الكندى والفارابى ، ط الأولى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية 2003 .

32- د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط الثانية 1979 .

33-عصام محمد الشنيطى.. : فهرس المخطوطات المصورة ، معهد المخطوطات العربية ، الجزء الثانى ، التاريخ – القسم السادس ، القاهرة 2001.

34- د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الجزء الأول ، دار المعرفة الجامعية 1999.

35- د. ماهر عبد القادر محمد : التراث الإسلامى، العلوم الأساسية، المركز المصرى للدراسات و الأبحاث، الإسكندرية (د.ت).

36- .... : حنين بن اسحق، العصر الذهبى للترجمة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1997.

37- .... : فلسفة العلوم، الميثودولوجيا (علم المناهج) ، ذار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000.

38- د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1996.

فهرست الكتاب

أعمال الدكتور خالد حربى

1- الــرازى الطبيب وأثره فى تاريخ الطب العربي	: الطبعة الأولى دار ملتقى الفكر، الإسكندرية 1999. الطــبعة الثانــية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.
2- نشأة الإسكندرية وتواصل نهضتها العلمية	: الطــبعة الأولى ، دار ملتقـــى الفكـــر ،الإسكندرية 1999.
3- بُرء ساعة	: للرازى (دراسة وتحقيق) ،دار ملتقى الفكر، الإســكندرية 1999، الطبعة الثانية، دار الوفاء 2006.
4- خلاصــة التداوى بالغذاء والأعشاب	: الطــبعة الأولى ، دار ملتقـــى الفكـــر الإســكندرية 1999- الطــبعة الثانية 2000، توزيــع مؤسســة أخبار اليوم ، الطــبعة الثالــثة دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.
5- الأســس الابسـتمولوجية لتاريخ الطب العربي	: دار الــثقافة العلمية، الإسكندرية 2001، الطــبعة الثانــية دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.
- الرازى فى حضارة الغرب	: (ترجمة وتقديم وتعليق)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002.
- سر صناعة الطب	: للرازى (دراسة وتحقيق)، دار الثقافة العلمية الإســكندرية 2002، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006

8- كتاب التجارب : للـــرازى (دراســـة وتحقيق)، دار الثقافة العلمـــية، الإســـكندرية 2002 ، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.

9- جـــراب المجربات وخزانة الأطباء : للرازى (دراسة وتحقيق وتنقيح)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002، الطبعة الثانية ، الإسكندرية 2006.

10- العـــولمة بـــين الفكرين الإسلامى والغربي : الطبعة الأولى منشأة المعارف ، الإسكندرية 2003.

11- المـــدارس الفلســـفية فى الفكـــر الإسلامى(1) " الكندى والفارابي" : الطبعة الأولى منشأة المعارف، الإسكندرية 2003 .

12- الأخـــلاق بـــين الحلال والحرام والصواب والخطأ :الطـــبعة الأولى منشأة المعارف، الإسكندرية 2003.

13- العولمة وأبعادها : مشـــاركة فى كتاب "رسالة المسلم المعاصر فى حقـــبة العـــولمة" ، الصادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر – مركـــز الـــبحوث والدراسات ، رمضان 1424 ، أكتوبر – نوفمبر 2003.

14- دور الاستشراق فى موقف الغـــرب مـــن الإسلام وحضارته (بالإنجليزية) : الطـــبعة الأولى دار الـــثقافة العلمـــية، الإسكندرية، 2003.

15- شـهيد الخوف الإلهى ، الحسن البصري :الطـبعة الأولى دار الـوفاء ، الإسكندرية 2003.

16- دراسـات فى التصـوف الإسلامى. :الطـبعة الأولى دار الـوفاء ، الإسكندرية 2003.

17- دراسات فى الفكر العلمى المعاصر . : الطـبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003.

18- ملامح الفكر السياسى فى الإسلام . : الطـبعة الأولى.، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003.

19- بنـية الجماعات العلمية العربية الإسلامية : الطـبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2004.

20- مقالة فى النقرس للرازى (دراسة وتحقيق) : الطـبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005.

21- التراث المخطوط: رؤية فى التبصير والفهم (1) علوم الدين لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى . : الطـبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005.

22- التراث المخطوط : رؤية فى التبصـير والفهم (2) المنطق . : الطـبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005.

23- علـوم حضارة الإسلام وأثـرها فى الحضـارة الإنسانية. : سلسلة كتاب الأمة ، قطر 2005.

24- مبارك للأمة. : الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2005.

25- علوم الحضارة الإسلامية وأثرها فى الآخر . : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006 .

26- العبث بتراث الأمة . : الطبعة الأولى ، الطبعة الأولى — الإسكندرية 2006.

27- المسلمون والآخر ، حوار وتبادل حضارى . الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006 .

28- الأسر العلمية ظاهرة فريدة فى الحضارة الإسلامية . الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006 .

29- علم الحوار العربى الإسلامى "آدابه وأصوله" : الطبعة الأولى ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية 2006 .

تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية